Supplément à la « Vie Spirituelle »

Novembre 1926

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le moindre bien (imperfection) et le moindre mal

Avant de traiter des purifications passives des sens et de l'esprit, qui ont pour but de faire disparaître les imperfections des commençants et celles des avancés, nous voudrions revenir, pour l'approfondir, sur une question que nous avons déjà examinée ici à deux reprises (1), et qui a été de nouveau discutée ces derniers temps en plusieurs revues françaises, belges, allemandes : celle de la distinction du péché véniel et de l'imperfection. Pour la mieux comprendre, nous la comparerons à une autre qui lui ressemble à bien des égards, celle du moindre mal.

Tout le monde accorde qu'il y a des imperfections distinctes du péché véniel parmi les *actes indélibérés* ; par exemple lorsqu'un acte bon (ou tout au moins indifférent) à raison de son objet est accompli d'une façon machinale, par suite de *distraction involontaire*. Cette distraction est même bien des fois cause de désordre : lorsque assez souvent par mégarde on fait inutilement du bruit en entrant dans une chapelle où plusieurs personnes sont en oraison, on les gêne ; on ne trouble pas moins ceux avec qui on psalmodie, lorsque par inattention on prononce les paroles ou trop vite ou trop lentement. La vie est pleine

(1) *Vie Spirituelle*, sept. 1923, p. 583..., janvier 1925, p. [85] sqq...

d'imperfections de ce genre, et dans les communautés le chapitre des coulpes doit y remédier ; autrement c'est une gêne générale, qui entrave la marche des âmes vers la perfection. Il n'y a pas de péché véniel dans ces actes tant qu'ils sont indélibérés et absolument involontaires, mais ils devraient être de moins en moins fréquents chez une personne qui tend vraiment vers la perfection et ils ne se produiraient presque plus si l'âme était plus unie à Dieu, plus attentive à ses devoirs, plus délicate à l'égard du prochain, plus respectueuse de tout ce qui fait le prix de la vie. Ils n'existaient ni dans la vie de Notre-Seigneur, ni dans celle de Marie.

De plus, ne l'oublions pas, les actes indélibérés causes de trouble commencent à devenir des péchés véniels dès qu'on pourrait et devrait considérer et délibérer, et qu'on ne le fait pas : alors la distraction n'est plus absolument involontaire, il y a volontaire indirect et quelque culpabilité par suite de la négligence. Il en est de même des premiers mouvements désordonnés de sensualité ou d'impatience, ils commencent à devenir coupables lorsqu'on pourrait et devrait y être attentif, les réprimer, et qu'on ne le fait pas. Sur ce presque tout le monde est d'accord.

*
* *

Où l'accord cesse, c'est sur la question suivante : Y a-t-il *en soi* un péché véniel à choisir *délibérément* un MOINDRE BIEN de préférence à un bien supérieur, qui nous est justement *conseillé* comme *meilleur* en soi et aussi *pour nous, hic et nunc*? On suppose qu'il n'y a pas mépris du conseil, ni paresse ou négligence, mais moindre effort, *moindre générosité* à avancer dans la voie de la perfection. C'est sur cette question que nous voudrions revenir en la comparant à celle assez semblable du *moindre mal* comparé à un plus grand à éviter.

Tout d'abord il faut remarquer que lorsqu'on préfère un moindre bien à un bien meilleur en soi et pour nous, on le

fait *très souvent* par *paresse* et *négligence*, et il y a alors de fait *péché véniel*. Nous avons même toujours accordé avec Billuart qu'il est déjà illicite d'omettre une chose *meilleure* pour nous, par ce seul motif que nous n'y sommes *pas tenus* et que nous voulons user de notre liberté. C'est là, disent à bon droit plusieurs thomistes, un vouloir sans juste motif, « volitio otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate » (1); et comme il n'y a pas d'acte délibéré qui soit individuellement indifférent, car chacun doit avoir une fin bonne, et s'il ne l'a pas il est mauvais, l'acte en question est mauvais.

Mais lorsqu'on préfère un moindre bien à celui qui serait meilleur en soi et pour nous, il n'est pas impossible de le faire *pour un motif légitime encore, quoique moins bon*. Voici comment s'expriment à ce sujet beaucoup de théologiens : « On accepte une satisfaction permise, comme se rafraîchir en dehors des repas, fumer ou priser par pur agrément et sans nécessité; on prolonge des conversations utiles, mais qu'on aurait pu abréger. Tout cela, restant dans le cercle de ce qui est licite, reste aussi dans le cercle de ce qui est méritoire; mais combien le progrès eût été plus rapide et le mérite plus intense, si l'on avait choisi l'autre alternative! (2) »

Autre exemple : un bon médecin a assisté pendant neuf jours de suite à la messe pour obtenir une grâce spéciale, et il a remarqué que cette demi-heure donnée à Dieu le matin ne l'empêchait pas du tout de continuer avec fruit ses études médicales ni de s'occuper de ses malades; le dixième jour au matin ce médecin a cette bonne pensée : « Je pourrais continuer à entendre ainsi la messe tous les jours, ce n'est pas obligatoire, bien sûr, mais ce serait *mieux* en soi et aussi pour moi, cela ne nuirait pas à mon travail, et même en un sens supérieur le favoriserait; un de mes confrères assiste à la messe tous les jours sans que ses travaux de

(1) Ita Billuart, *de Actibus humanis*, diss. IV, a. 6, solv. obj. 3ª.
(2) P. Ed. Hugon, O.P. *Vie Spirituelle*, juillet 1920, p. 279.

professeur de faculté en souffrent, je pourrais suivre son exemple et ferais ainsi plus de bien. C'est peut-être là une inspiration du Saint-Esprit, mais cependant ce n'est pas une obligation ; c'est un conseil que je suis loin de mépriser, il serait mieux pour moi de le suivre, mais il n'y a pas péché à employer cette demi-heure de la matinée à l'étude ; c'est moins bon, je l'avoue, car, *avec plus de générosité*, je pourrais retrouver plus tard cette demi-heure pour mon travail ; c'est moins bon, mais c'est bon encore. N'appelons pas mauvais en soi ce qui est seulement *moins bon en soi*, et n'appelons pas mauvais pour moi ce qui est seulement *moins bon pour moi*. »

Ce médecin a-t-il un jugement droit ? Y a-t-il seulement chez lui une moindre générosité ou bien y a-t-il un péché véniel ?

Un cas analogue se présente pour le prêtre qui fait habituellement après sa messe un quart d'heure d'action de grâce et qui a cette bonne pensée : « Je pourrais certainement, si je le voulais bien, donner une heure à mon action de grâce comme tel de mes amis dont le ministère paraît singulièrement plus fécond que le mien. Cependant, je n'y suis pas obligé, et, sans me laisser aller à la paressse, je puis aussi faire quelque étude de philosophie ou d'histoire, qu'avec plus de générosité je pourrais remettre à plus tard. » Ce prêtre ne pense certes pas faire un péché véniel, mais plaise à Dieu qu'il n'en vienne pas à se livrer à l'étude avec une telle ardeur immodérée qu'il en néglige la prière, que son oraison ne soit plus qu'un moment de *far-niente* ou de douce oisiveté. Nous avons toujours reconnu que l'imperfection surtout réitérée, comme du reste les actes vertueux trop faibles *remissi*, dispose indirectement au péché véniel, en laissant se développer des tendances contre lesquelles il conviendrait de lutter avec plus d'énergie (1).

(1) Ainsi les actes de charité dits *remissi* à raison de leur peu d'intensité, tout en restant bons et méritoires, ne réagissent que faible-

Mais s'ensuit-il que le *moins bon* pour moi soit *mauvais* pour moi?

Ceux qui nient que l'imperfection soit distincte en soi du péché véniel, répondent : Il y a en soi péché véniel à préférer le moindre bien à ce qui nous paraît *meilleur pour* nous *hic et nunc*, et on ne peut le faire pour un motif légitime encore, ce qu'on veut appeler moindre générosité est en réalité paresse ou négligence (1). — A ce compte le moins chaud serait froid.

Pour ces théologiens la *considération relative* du moindre bien *comparé* au meilleur prévaut sur la *considération absolue* de ce moindre bien *pris en lui-même*. Ils sont ainsi conduits à penser au moins implicitement : *Le moindre bien* en comparaison avec ce qui est meilleur pour moi *hic et nunc* devient un mal, *induit rationem mali*. L'imperfection n'est donc pas *en soi* distincte du péché véniel, et elle n'en diffère *de fait* que *per accidens*, par manque d'attention au bien supérieur qu'on pourrait faire et qu'on ne fait pas. Ces théologiens se contentent généralement d'affirmer leur manière de voir sans répondre aux objections qui leur sont faites.

Ces objections sont les arguments même invoqués en faveur de la solution contraire, telle qu'elle est proposée, parmi les thomistes, par les Carmes de Salamanque (2) et telle que nous l'avons exposée nous-même (3). De ce second point de vue il y a distinction en soi entre le péché véniel

ment contre les inclinations désordonnées, et par là ils disposent *per accidens* ou *indirectement* au péché véniel. Si nous voulons nous contenter du strict nécessaire pour ne pas pécher, Dieu, qui nous donne au-delà du nécessaire, diminuera ses grâces. Cf. Billuart, *de Charitate*, diss. II, a. 2, de actibus remissis.

(1) M. E. Ranwez dans son article *Péché véniel et imperfection* des *Ephemerides theol. Lovanienses*, avril 1926, écrit p. 179 : « Choisir ce qu'on sait sans aucun doute être moins bon pour son âme c'est pécher. »

(2) *Cursus theol.*, *de Peccatis*, tr. XIII, disp. 19, dub. 1, n. 8 et 9, et *de Incarnatione*, in III^{a} P. S. Thomae, q. 15, a. 1, de impeccabilitate Christi, où il est montré qu'il n'a pu y avoir en Notre-Seigneur aucun péché véniel, ni aucune imperfection.

(3) *Perfection chrétienne et contemplation*, 4^{e} édition, p. 527-535.

et l'imperfection, parce que la *considération absolue* du moindre bien pris en soi prévaut sur la considération relative de ce moindre bien comparé au meilleur. Par exemple pour le médecin dont nous venons de parler, il serait mieux de continuer à aller à la messe tous les jours, mais il est encore bon et légitime de consacrer cette demi-heure à l'étude de la médecine; cet acte est bon à raison de son *objet* (l'étude à laquelle il se livre en évitant les deux défauts opposés de paresse et de curiosité), à raison de *sa fin* (soigner ses malades), à raison des *circonstances* de temps, de lieu, etc., car on suppose qu'il étudie comme il faut, quand il faut, où il faut, etc... Selon les principes énoncés par saint Thomas, Iª IIᵃᵉ, q. 18, sur la moralité des actes humains, prise de l'objet, de la fin, et des circonstances, cet acte est bon; il est moins bon que l'assistance à la messe, mais enfin il ne faut pas appeler mauvais en soi ce qui est seulement moins bon en soi, ni appeler mauvais pour moi *hic et nunc* ce qui est seulement moins bon pour moi *hic et nunc*.

Voir ce qu'enseignent communément les thomistes au sujet des actes de charité imparfaits *remissi*, in IIᵃᵐ IIᵃᵉ, q. 24, a. 6, ad 1.

Telle est la première raison : *les actes humains sont spécifiés par leur objet et non pas par la relation de cet objet à un bien meilleur*; si donc cet objet, le motif pour lequel on le veut et les circonstances sont conformes à la droite raison, l'acte est bon, quoiqu'il soit moins bon qu'un autre qu'on pourrait faire au même moment.

Une deuxième raison se fonde sur la distinction *du conseil et du précepte*, distinction d'après laquelle *le conseil de sa nature n'oblige pas*, il invite seulement à faire ce qui est *mieux*. Et l'on ne peut dire, comme on l'a parfois prétendu : « Cela est vrai du conseil *in abstracto*, mais le conseil qui m'apparaît *in concreto hic et nunc* opportun pour moi oblige. » Cela reviendrait à dire, comme le remarque quelque part Billuart, que le conseil *in concreto* perd sa nature, son essence de conseil et devient un précepte; ce qui est

inadmissible, comme si l'homme, du fait qu'il est *cet* homme particulier, perdait sa nature humaine. Si donc tel conseil *hic et nunc* oblige, ce ne sera jamais par lui-même, mais de façon tout accidentelle, lorsque ne pas le suivre serait paresse ou mépris. Le péché par ailleurs se définit : « *est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam* », il est contraire à un *précepte* qui oblige *sub gravi* ou *sub levi*.

Nous admettons bien que la perfection de la charité tombe sous le précepte suprême de l'amour de Dieu : « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit », mais cette perfection tombe sous ce précepte non pas *comme matière*, comme chose à réaliser immédiatement, mais seulement comme *la fin* vers laquelle tout chrétien doit *tendre*, chacun selon sa condition (1); c'est en ce sens que tout chrétien doit avoir l'esprit des conseils. Mais il n'y a péché que lorsqu'il y a transgression d'un précepte quant à la matière de ce précepte, qu'elle soit obligatoire *sub gravi* ou *sub levi* (2). Un conseil même opportun, une bonne inspiration par manière de conseil, même si elle est conforme à notre vocation, ne suffit pas *ipso facto* à constituer une obligation. Nous voyons dans la vie des saints que parfois le Saint-Esprit leur fait entendre que tel acte est *meilleur* pour eux (par exemple s'offrir en victime pour une grande cause) et que pourtant ils n'y sont pas obligés, tant qu'ils n'ont pas fait le vœu de plus parfait, mais qu'après s'être offerts, ils ne devront plus reculer.

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{æ}, q. 184, a. 3.

(2) Cf. II^{a} II^{æ}, q. 184, a. 3, ad 2^{um} : « Cum autem id quod cadit sub praecepto, diversimode possit impleri, *non efficitur transgressor praecepti* aliquis ex hoc quod *non optimo modo implet*, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto ; ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut dicit Augustinus in l. de perfectione justitiae, c. 8. Sed transgressionem praecepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit. »

La considération des vertus, loin d'exclure celle des préceptes, doit lui être unie, car l'acte vertueux est spécifié par l'objet, *prout subest regulis morum*, cf. Iª IIªe, q. 18 et 19.

On pourrait ajouter une troisième raison : *Dieu lui-même ne choisit pas toujours le meilleur en soi*, car il peut toujours créer des êtres plus parfaits que ceux auxquels il a donné l'existence. Pour sauver les hommes, il n'était pas tenu de choisir l'Incarnation ; il l'a très librement voulue. Il y avait sans doute une grande convenance, mais une convenance telle que le choix d'une voie inférieure de salut n'impliquait pourtant pas d'inconvénient, « non fuisset inconveniens ». Le Seigneur aurait pu se contenter de nous envoyer un prophète pour nous dire qu'il nous pardonnait et à quelles conditions. — De même, malgré la convenance de la création, Dieu aurait pu très bien ne pas créer. L'optimisme absolu de Leibnitz, qui déclare que Dieu ne serait ni bon ni sage s'il n'avait pas créé, est une grave erreur, une hérésie. — Sans doute il y a une différence entre Dieu et nous, en ce sens qu'il n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers, tandis que nous devenons meilleurs en étant plus généreux ; mais enfin il reste, par analogie, que je puis m'abstenir sans péché d'un acte de grande libéralité à l'égard de tel pauvre, auquel je me contente de donner une petite pièce de monnaie.

Les rares théologiens qui prétendent que la distinction entre le péché véniel et l'imperfection est une invention des casuistes sans aucun fondement, devraient détruire les trois raisons que nous venons de donner ; or ils ne l'ont encore jamais fait.

Ils objectent seulement ceci : Le refus d'un bien meilleur n'est pas référible à Dieu ; c'est donc un péché véniel.

Nous répondons : Le refus d'un bien meilleur n'est pas référible à Dieu lorsque ce bien meilleur est obligatoire, ou, lorsqu'étant seulement de conseil, il y a mépris du conseil, ou paresse, négligence. Mais il n'en est pas de même, si l'on s'abstient de ce bien meilleur de conseil, pour faire quelque chose de moins bon, *pour un motif légitime encore* ;

par exemple, si le médecin dont nous parlions tout à l'heure s'abstient d'aller à la messe non obligatoire pour se livrer à l'étude, même lorsqu'il reconnaît qu'avec *plus de générosité* il pourrait trouver le temps de faire les deux. De plus, nous avons toujours dit, avec les Salmanticenses, que *l'absence de perfection*, qui est dans l'acte moins généreux, n'est *pas bonne*, mais cet acte moins parfait reste bon à raison de son objet, de sa fin, des circonstances, et il est référible à Dieu. On peut faire l'ascension d'une montagne ou bien par un sentier direct et très difficile, ou bien par un chemin en lacet qui serpente de facon à adoucir la pente ; celui qui préfère au sentier raccourci, mais pénible, ce chemin de lacet va moins rapidement vers le sommet de la montagne, mais il y va encore, il ne descend pas. Ce qui est *moins chaud* n'est pas *froid* ; de ce que dix degrés de température sont inférieurs à vingt, ils ne sont pas égaux à zéro.

Bien qu'il ne soit pas facile de distinguer le plus haut degré de vie végétative du plus bas degré de vie sensitive, ce qui a fait poser la question : L'éponge est-elle une plante ou un animal ? il reste pourtant que ce sont deux ordres distincts. *Supremum infimi attingit infimum supremi*, le degré suprême de l'ordre inférieur atteint en quelque sorte le degré le plus bas de l'ordre plus élevé, mais il y a pourtant distinction des deux règnes végétal et animal. De même il n'est pas toujours facile, loin de là, de distinguer, dans la réalité concrète de la vie, le péché véniel très léger de l'imperfection ; il y a cependant, à moins de tout confondre, une différence entre ce qui est purement et simplement un mal, *simpliciter malum*, et ce qui est seulement *moins bon* en soi et pour nous. La considération *relative* du moindre bien *comparé* au meilleur ne saurait prévaloir sur la *considération absolue* de ce moindre bien pris *en soi*, puisque celui-ci reste référible à Dieu. On ne refuse pas ici de faire plus d'effort pour redescendre ou rester stationnaire, mais pour avancer plus lentement par une autre voie plus facile en pente douce. Il faut seulement se rap-

peler la gravure dessinée par saint Jean de la Croix au début de la Montée du Carmel ; on y voit au milieu le *sentier étroit de la perfection* qui s'élève tout droit par l'abnégation complète vers le sommet ; puis à droite *le chemin de l'esprit égaré* de celui qui recherche les biens de la terre ; il y est écrit : « Plus je les recherche, et moins je les trouve. Je ne puis gravir la montagne pour m'être trompé de chemin. » Cette voie de l'égarement éloigne de Dieu. Mais sur la même gravure, à gauche, on voit *le chemin de l'esprit imparfait* ; ce sont les propres paroles du saint, qui a écrit sur ce chemin : « Biens du ciel — pour les avoir recherchés (sans assez d'abnégation), je les ai moins que si j'avais gravi le sentier (du parfait renoncement) ; en tardant plus, je suis monté moins haut, pour n'avoir pas pris le sentier (étroit et rapide). » Ce chemin de l'esprit imparfait monte vers le sommet, en quoi il diffère de celui de l'esprit égaré ; mais il monte en spirale doucement, beaucoup moins vite que le sentier étroit de perfection. Ainsi toutes les nuances en ce sujet si délicat sont très bien sauvegardées. Cette doctrine porte à une sainte austérité, sans décourager les âmes moins généreuses mais bonnes pourtant.

*
* *

Cette question s'éclaire aussi en la comparant à celle du *moindre mal*. Est-il licite de choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand ?

Il n'y a pas de doute qu'on peut choisir un moindre mal *physique*, comme l'amputation d'un membre pour sauver la vie d'un malade. Mais peut-on choisir un *moindre mal moral* ?

Des théologiens répondent affirmativement parce que, disent-ils, le moindre mal, en comparaison du plus grand à éviter, revêt la raison de bien, *induit rationem boni*. La considération *relative* de ce moindre mal, *comparé* à l'autre plus grand à éviter, prévaudrait ainsi sur la considération

absolue de ce moindre mal pris *en soi*. Cette prévalence de la considération relative conduisait tout à l'heure à un certain rigorisme par *la confusion du moindre bien avec le mal*, de l'imperfection avec le péché véniel ; maintenant elle conduit à une sorte de laxisme par *la confusion du moindre mal avec le bien*. N'est-ce pas là un signe de *relativisme*, dont l'inconsistance se manifeste par la fluctuation entre les extrêmes ?

La vraie réponse nous paraît être énoncée par saint Thomas à propos du mensonge : est-il toujours un péché? IIª IIæ, q. 110, a. 3. Il s'objecte : Il faut choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand, comme le médecin coupe un membre pour sauver le corps ; or le mensonge en causant l'erreur dans l'esprit d'autrui produit un dommage moins grave que l'homicide; donc on peut mentir pour empêcher quelqu'un de commettre ce crime et empêcher la mort de celui qui est menacé. Saint Thomas répond, ibid. ad 4um : « Le mensonge n'est pas seulement un péché par le dommage qu'il cause au prochain, mais par le désordre essentiel qu'il comporte (car notre parole de sa nature est faite pour exprimer notre pensée, comme notre intelligence pour connaître la vérité). Or il n'est pas permis de recourir à une chose illicite, intrinsèquement désordonnée, pour empêcher un dommage... Aussi n'est-il pas permis de mentir pour délivrer quelqu'un de n'importe quel péril. Il est seulement permis de cacher la vérité », car la cacher n'est pas parler *contre* elle. Et de fait, lorsque les saints se trouvent dans ces cas difficiles, comme ils sont habituellement unis à Dieu, ils reçoivent du Saint-Esprit par le don de conseil une inspiration qui vient suppléer à l'imperfection de leur prudence et leur fait éviter le mensonge, tout en gardant un secret, s'il faut absolument le garder. Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Lorsqu'on vous livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce que vous devez dire ; ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même » (Matth., x, 19).

Il suit de cette réponse de saint Thomas qu'on ne peut

vouloir une chose intrinsèquement mauvaise, pour éviter un plus grand mal. Les actes humains sont *spécifiés* en effet par leur objet, et si celui-ci est essentiellement mauvais au point de vue moral, l'acte spécifié par lui est moralement mauvais. Mais si dans une chose ou une personne (par exemple dans un candidat aux élections) il y a encore *assez de bien* pour qu'on puisse, non pas choisir positivement, mais *tolérer* le mal qui est en elle, on peut y avoir recours pour éviter un plus grand mal, *tant qu'il n'y a pas moyen de l'éviter par d'autres moyens*. Encore doit-on *s'évertuer* à chercher ces autres moyens, ou à les faire naître, pour que ne se prolonge pas cette situation critique, où nous pouvons coopérer au désordre. Par exemple on doit faire le possible pour que se présentent de bons candidats aux élections.

Pour revenir à la question de l'imperfection, remarquons que si le *moindre mal* ne devient pas un *bien*, du seul fait qu'en le choisissant on évite un mal plus grand, de même *le moindre bien* pour nous ne devient pas un *mal*, du seul fait qu'en le choisissant on le préfère à un bien meilleur en soi et pour nous.

Les actes sont spécifiés par leur objet : si l'objet est intrinsèquement mauvais, quoique moins mauvais qu'un autre, le choix *spécifié* par lui est mauvais. Si l'objet est bon, quoique moins bon qu'un autre, le choix spécifié par lui est encore bon.

*
* *

Remarquons enfin la différence qui existe, au sujet de la conformité à la volonté de Dieu, entre la terre et le ciel, entre l'exil et la patrie. Ici-bas, pendant notre voyage vers l'éternité, nous sommes *tenus* de conformer notre volonté à la volonté divine en voulant toutes choses pour le même motif que Dieu même, *in volito formali*, pour le bien et pour la gloire divine ; mais nous ne sommes pas tenus, quand il n'y a pas précepte, de vouloir toutes les choses

(*volitum materiale*) que Dieu veut, par exemple la mort de notre père quand elle arrive. Ce qui, en effet, dit saint Thomas (1), est un bien, du point de vue universel de la Providence, peut ne pas l'être du point de vue particulier où doit se placer ici-bas tel chrétien ou telle famille. C'est la piété filiale elle-même qui nous porte à nous affliger de la mort d'un père ou d'un ami, tout en nous soumettant à la volonté divine; Jésus a pleuré au tombeau de Lazare. Sans doute lorsque le Seigneur nous envoie telle humiliation ou affliction temporelle, il est *mieux* de la vouloir *en elle-même*, mais ce n'est pas une obligation, et il suffit de vouloir ici la justice divine et l'ordre de la Providence (2).

Au ciel tous les bienheureux voient en Dieu tout ce qu'ils ont à désirer et à vouloir, et alors non seulement ils le veulent toujours pour le bien et la gloire de Dieu (*volitum formale*), mais ils veulent aussi toujours *tout* ce que Dieu veut (*volitum materiale*) et ils ne s'attristent plus de ce qui les aurait légitimement attristés ici-bas (3). Ils voient en effet toutes choses du même point de vue supérieur et éternel que la divine Providence, et non plus du point de vue particulier où ils devaient se placer pendant leur voyage vers l'éternité. Aussi manifestement l'imperfection n'existe-t-elle plus au ciel, tandis qu'ici-bas non seulement elle existe, mais elle est distincte du péché veniel, lorsqu'on préfère à un bien meilleur (en soi et pour nous) un *moindre bien* pour un *motif légitime encore* quoique moins bon. Le moins blanc n'est pas le noir, le moindre bien n'est pas un mal, une moindre générosité n'est pas de soi paresse ou négligence.

Mais il reste que les actes imparfaits, de celui par exemple qui, ayant cinq talents, agit comme s'il n'en avait que deux, disposent *indirectement* au péché véniel, en ce sens qu'ils laissent se développer à côté d'eux des tendances

(1) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 19, a. 10.
(2) Ibid. ad 2.
(3) Ibid. fin de l'article.

contre lesquelles il conviendrait de lutter avec plus d'énergie (1).

Nous verrons se préciser cette doctrine, en étudiant bientôt avec saint Jean de la Croix les imperfections des commençants que doivent éliminer les purifications passives des sens, et ensuite celles des avancés qui doivent progressivement disparaître pendant la nuit de l'esprit.

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange.

(1) Cf. Billuart, *de Caritate*, diss. II, a. 2 : « *Actus remissus* caritatis *per accidens* disponit ad diminutionem habitus, quatenus qui *remisse* operatur facile dat locum contrariis actibus quibus habitus corrumpitur... Attamen... cum nullum sit praeceptum utendi habitu secundum totam suam latitudinem, qui illo *remisse* utitur *non male* utitur, sed facit *actum bonum*, quantum sufficit ad observationem praeceptorum, etsi non meliori quo posset modo bono illo utatur. »

La valeur documentaire des « Confessions » de saint Augustin

III

Le témoignage d'Augustin d'après les écrits contemporains de la conversion

Nous ne nous proposons pas d'exposer en détail la matière des *Dialogues* de Cassiciacum, mais de rechercher, à travers les dissertations philosophiques et les tableaux de vie familiale, la personnalité religieuse et morale d'Augustin. Nous ne demanderons de renseignements ni aux *Confessions*, source suspecte comme trop éloignée de la date de composition des *Dialogues*, ni aux *Rétractations*, dont la date de composition est encore plus reculée.

La critique historique place la rédaction de ces petits traités : *Contra Academicos*, *de Vita Beata*, *de Ordine*, *Soliloquia*, dans l'automne de l'année 386 (1).

Le premier biographe de saint Augustin n'en parle pas. Très sobre de renseignements sur toute la période de la jeunesse, bien connue des contemporains, il la désigne par ces mots : « ante perceptam gratiam » (2); et il attribue à la prédication d'Ambroise les préliminaires de la conversion (3).

(1) Rauschen, *Jahrb. d. ehristl. Kirche*, p. 249.
(2) Possidius, *Vita sancti Aurelii Augustini*. P. L., XXXII, t. I, p. 34.
(3) « Hujus interea verbi Dei praedicatoris frequentissimis in ecclesia

Dès ce moment, l'hérésie manichéenne est chassée peu à peu de son cœur. Affermi dans la foi catholique, il est animé d'un grand désir de progresser dans la religion et de recevoir, à l'approche de Pâques, l'eau sainte du salut.

Il était âgé de plus de trente ans, ajoute le biographe, et il avait encore sa mère (1).

Notre unique document est donc le texte d'Augustin.

1. — *Contra Academicos*

Dans la dédicace qu'il met en tête du premier livre, Augustin rappelle à son ami Romanianus que l'homme a été créé en vue d'un bien suprême auquel cependant, soit par sa propre faute, soit par un vice de la nature humaine, il ne peut atteindre de lui-même. Aussi veut-il obtenir de Dieu que l'âme de Romanianus depuis longtemps en travail, soit engendrée à la vraie liberté. La providence, qui veille sur lui, agit pour son plus grand bien en l'arrachant aux dangers de la prospérité. « Tant que vous jouissiez des biens de ce monde, lui dit Augustin, qui eût jamais osé vous parler d'un autre bonheur, le seul réel? Aujourd'hui votre propre expérience vous instruit, le meilleur de vous-même sommeillant en vous, malgré vos vertus. Debout — *evigila* —. Ils me flattaient aussi ces faux biens, je les aimais, mais un mal de poitrine,

disputationibus astans in populo, intendebat suspensus atque affixus. Verum aliquando Manichaeorum apud Carthaginem adolescens fuerat errore seductus : et ideo caeteris suspensior aderat, ne quid vel pro ipsa, vel contra ipsam haeresim diceretur. Et praevenit Dei liberationis clementia sui sacerdotis cor pertractantis, ut contra illum errorem incidentes legis solverentur quaestiones; atque ita edoctus, sensim atque paulatim haeresis illa miseratione divina ejus ex animo pulsa est; protinusque ipse in fide catholica confirmatus proficiendi in religione eidem amoris ardor innatus est, quo propinquantibus diebus sanctis Paschae salutis aquam perciperet. » Ibid., col. 35.

(1) « Et erat tunc annis major triginta, sola superstite matre. » C. 36.

« pectoris dolor » (1), me força à quitter un métier tout gonflé de vanité et à me réfugier au sein de la philosophie — « ventosam professionem abjicere et in philosophiae gremium confugere ». « La philosophie m'a guéri de cette superstition à laquelle je vous avais entraîné à ma suite. Elle m'instruit, elle me promet de me révéler nettement le Dieu de vérité, le Dieu caché. Il me semble le voir poindre comme à travers une nuée transparente. »

Augustin annonce à son ami qu'il lui enverra la matière des débats engagés avec ses disciples et amis. Ce sont : Alypius, un ami de jeunesse, Licentius, fils de Romanianus, et son camarade Trygetius ; ces deux derniers adonnés à l'étude de la sagesse avec l'*Hortensius* comme manuel et Augustin comme professeur.

Les notes (2), sténographiées et soigneusement rédigées ensuite par Augustin, nous aideront à reconstituer un épisode sommairement indiqué dans cette préface et qui semble avoir donné à sa vie une direction nouvelle. Nous voyons qu'autrefois, vivant dans l'erreur, il y avait entraîné ses amis; il exerçait une profession qu'il juge maintenant vaine et frivole; il se repose, non dans l'oisiveté, mais occupé à résoudre des problèmes d'importance vitale, dont il veut communiquer à ses amis la solution. La dédicace développe l'idée d'un ordre providentiel, la première discussion s'ouvre sur le concept du bonheur. Augustin demande dans quelle mesure la connaissance de la vérité est nécessaire pour y atteindre. Ordre, bonheur, vérité, formeront la matière des entretiens, la base d'un travail d'unification intérieure.

Les premiers débats sont un coup d'essai pour les jeunes gens, très novices en dialectique; aussi Augustin garde-t-il une attitude discrète et les laisse revenir sur une première assertion s'ils l'ont formulée un peu étour-

(1) P. L., XXXII, t. I, c. 906 ss. (Contra Acad.) Nous constatons qu'Augustin ne donne ici qu'un motif extérieur de son départ.

(2) « Disputationem quam inter se Licentius et Trygetius habuerunt relatam in litteras, tibi misi. » Ibid., c. 908.

diment. Le lendemain, Augustin ne prend pas encore la parole, mais son silence nous intéresse. Il observe les deux champions comme un homme dont l'opinion a mûri par la réflexion. Le troisième jour il donne une définition de la sagesse : « rerum humanarum divinarumque scientiam », et résume les débats par cette conclusion : Le sage seul est nécessairement heureux ; le sage doit être parfait ; celui qui cherche n'est pas parfait et par conséquent n'est pas heureux non plus. « Mon but, dit-il, est de vous exercer à la recherche de la vérité et de voir quelle importance vous y attachez. » Il se propose dans une prochaine joute de confondre les académiciens, « illos reos citari decrevi » (1). Dominant avec sérénité la situation, Augustin semble prendre plaisir à laisser ses jeunes disciples poser leurs premières affirmations métaphysiques.

Dans une seconde dédicace exhortative adressée à Romanianus, il convient qu'il est difficile de connaître la sagesse. Elle ne se montre pas à l'esprit comme le soleil aux yeux du corps ; l'homme d'ailleurs est paresseux de nature, et souvent aussi la présomption d'avoir trouvé la vérité émousse en lui le désir de la chercher. Aussi en est-il peu qui y parviennent s'ils se laissent désarmer par les arguties des académiciens. Que faut-il faire? implorer le secours divin — « in primis divinum auxilium omni devotione atque pietate implorandum est » (2). Pour l'amener au port de la philosophie, Augustin prie chaque jour pour son ami. Il invoque la souveraine vertu et sagesse de Dieu, celui que nos mystères nous enseignent être le fils de Dieu (3). Vous m'aiderez, ajoute-t-il, en

(1) *Ibid.*, c. 918-920.

(2) C. 919.

(3) « Si modo dignus sim qui impetrem, quotidianis votis auras tibi prosperas orare non cesso ; oro autem ipsam summi Dei Virtutem atque Sapientiam. Quid est enim aliud, quem mysteria nobis tradunt Dei Filium ? » *Ibid.*, c. 919. Les termes « mysteria nostra, sacra nostra » sont fréquents dans ces dialogues. Thimme leur donne un sens néoplatonicien qui semble trop absolu. Nous reviendrons à cette question.

ayant foi dans l'efficacité de ces prières. Apportez-y de la bonne volonté. J'ai entendu vos gémissements. Votre âme est enveloppée d'ombre, mais votre vertu se fera jour. Ma prière sera-t-elle vaine? Il ne le permettra pas celui à qui je me suis donné tout entier et que je commence à connaître, « cui me totum dedi, quem nunc recognoscere aliquantum coepi ».

Augustin rappelle ensuite à Romanianus les motifs de reconnaissance qui l'attachent à ce bienfaiteur de sa jeunesse, son amitié paternelle qui lui facilita ses études, son hospitalité généreuse, sa discrétion, une affection à toute épreuve. « C'est à vous, lui dit-il, que je dois le bonheur dont je jouis, la vie nouvelle qui m'anime », « quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum respiro, resipisco, redeo (allusion évidente à un événement qui changea le cours de sa vie), quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum proventorum ipse confido, tu animasti, tu impulisti, tu fecisti — cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi, quam ratione comprehendi ». Son bienfaiteur a donc été l'instrument de la Providence. La foi le lui dit.

Augustin fait ici un retour sur son passé et en marque quelques étapes. Il avait toujours aspiré à la philosophie, mais la lecture de livres substantiels, « libri quidam pleni », a allumé dans son cœur un feu qui l'étonne encore. Il rentre en lui-même. La religion de son enfance l'attirait à son insu bien qu'il ne la regardât qu'en passant : « respexi tantum, confiteor, quasi de itinere illam religionem quae pueris nobis insita est et medullitus implicata, verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. » Il lit saint Paul, perd quelques préjugés, constate que l'enseignement de l'apôtre est conforme à celui de la sagesse. Il se met à cette lecture avec empressement, mais non sans une certaine hésitation, car il est encore peu sûr de lui. « Itaque titubans, properans, haesitans, arripio

apostolum Paulum : neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime (1). » Cette découverte intensifie encore son amour de la philosophie. Il faut que ses amis suivent la même voie pour atteindre au même but.

Le passé se précise à nos yeux : enfance, perte de la foi, orages passionnels, goût de la sagesse éveillé par des auteurs profanes, développé par un écrivain sacré, retour sur soi-même, voix de la conscience, réminiscences religieuses, lecture attentive des Écritures, concordance et unification dans la sagesse et la beauté, « sapientia, pulchritudo », cette double splendeur de la vérité.

Que Romanianus s'efforce de rompre les dernières entraves; pour chasser de l'esprit de son ami les derniers vestiges de superstition, Augustin va lui envoyer une dissertation sur la religion, « aliquam inter nos disputationem de religione misero » (2).

Que fait saint Augustin dans cette demi-retraite? Il parachève une œuvre intérieure et s'en trouve bien. « Me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus ; itaque non dubito melius mihi esse quam tibi. » Que son ami cherche jusqu'à la certitude. « Croyez-moi, dit-il, ou plutôt croyez celui qui a dit : « Quaerite et invenietis » (3).

De cette seconde dédicace plus explicite que la première se dégagent, outre les phases de développement indiquées plus haut, les faits suivants :

(1) A cette lecture attentive de saint Paul, l'admiration d'Augustin est basée sur la concordance. Romanianus le païen peut se rassurer. Il n'aura pas à renier la part de sagesse déjà acquise, il n'aura qu'à la parfaire.

(2) *Ibid.*, c. 923. Cette dissertation sur la religion n'a jamais paru. Fut-elle peut-être le germe d'œuvres ultérieures? Nous voyons en tout cas que la philosophie ne devait pas être le point terminus de l'évolution et que les questions religieuses avaient leur place à Cassiciacum.

(3) Matth., VII, 7.

1) Devant les obstacles qui paralysent la marche de l'homme vers la vérité, Augustin a recours aux moyens surnaturels. Il implore la sagesse incarnée, le Fils de Dieu. Il croit à l'efficacité de la prière réciproque.

2) Il envisage sa vie comme ordonnée par la Providence.

3) Un zèle d'apôtre l'anime. Il veut gagner Romanianus qui, à son tour, en gagnera d'autres, en lui proposant, lui qui est arrivé à la foi à travers la philosophie, le même chemin.

4) Sa mentalité et son caractère se dessinent. C'est un esprit affamé de certitude, un raisonneur exigeant, un croyant qui veut comprendre, en même temps qu'un cœur délicat, affectueux et reconnaissant.

5) Il cite l'Écriture.

L'homme qui a écrit ces pages est-il encore un sceptique qui va tout au plus se convertir à la philosophie?

Encore faut-il tenir compte des sous-entendus. Augustin parle à son ami de l'événement qui modifia sa vie comme à un homme qui en a déjà connaissance, non pas pour le lui annoncer. La présence de Licentius près d'Augustin et les allusions à des amis communs laissent sous-entendre toute une correspondance que nous n'avons pas.

Après quelques jours de repos consacrés en partie à Virgile, par une belle matinée d'automne, on travaille aux champs avec les paysans. Augustin amorce ensuite la question des académiciens. Son attitude est toujours sereine. Il taquine Licentius et fait des jeux de mots. Alypius est présent. On le met au courant des débats antérieurs et l'on émet le principe fondamental des académiciens : L'homme peut atteindre à la sagesse sans atteindre à la vérité, avec la conséquence : Le sage ne pose aucune affirmation. Licentius a la mission de soutenir ces philosophes.

A la réunion suivante, Alypius expose l'origine de la nouvelle académie. La discussion s'engage. Licentius, interrogé sur la possibilité d'être heureux par la seule recherche de la vérité, préfère sa muse aux abstractions. Il se dérobe, bien que ces discussions aient pour but d'exercer

et d'affiner les esprits, « praesertim cum haec inter nos disputatio suscepta sit, exercendi tui causa, et ad elimandum animum provocandi » (c. 927). Alypius prend le rôle du jeune Licentius, bien que celui d'arbitre lui eût tout d'abord été dévolu (1). Il est si bien conscient de jouer un rôle qu'il demande à Augustin quel est le sien. Au nom de qui attaque-t-il les académiciens? Serait-il des leurs? « Metuo enim ne academicos refellens, academicum te probare velis » (c. 929). Êtes-vous en état d'appuyer votre opinion? Cette insinuation plaisante va donner aux débats une allure plus grave; car Augustin avait longuement médité ces questions (2). Trêve aux badinages! dit-il à son ami. Nous n'avons encore que préludé avec ces jeunes gens. Quittons ces jeux puérils! Il s'agit de notre vie, de nos mœurs, de notre âme! « de vita nostra, de moribus, de animo res agitur. » Quand notre âme dégagée de l'erreur aura saisi la vérité, remontant dans une région qui est sienne en quelque sorte, elle triomphera de ses passions et régnera pour remonter plus sûrement au ciel. Augustin parle cependant comme s'il n'avait pas d'opinion personnelle à opposer aux académiciens. Ils lui avaient mis en effet dans l'esprit cette « probabilité » que l'homme ne peut pas trouver la vérité; ceci l'avait rendu paresseux dans ses recherches et semblait lui interdire de chercher ce que de plus doctes que lui n'avaient pas trouvé. « Je n'ai pas de cause à soutenir, dit-il, tant que je ne me serai pas persuadé que la vérité peut être trouvée, aussi péremptoirement qu'ils se sont persuadé qu'elle ne peut pas l'être. » Les arguments pourtant ne lui manquent pas; mais il s'en tient provisoirement à cette probabilité que l'homme peut trouver le vrai (3). Ces paro-

(1) Licentius devait être un adolescent, un écolier des rhéteurs. Neuf ans plus tard, en 395, Augustin, le recommandant à saint Paulin de Nole, fait valoir comme excuse de ses débordements son extrême jeunesse : « dum adhuc aetas ejus in viridi foeno est ». Epist. XXVII, 6. G.S.E.L., t. XXXIV, Vienne 1899.

(2) « Tam hoc totum mecum egi et diu multumque versavi animo », c. 929.

(3) « Et pro parte mea videor mihi habere iam multa, quibus

les dénoteraient-elles le scepticisme d'Augustin? Dans ce cas il y a contradiction évidente avec ce qui précède, il faut admettre en outre qu'en présence de ceux dont il veut exercer et fortifier le jugement, Augustin se déclare ébranlé dans sa foi par les arguments des académiciens au moment où il se prépare à envoyer à Romanianus, pour le convertir à ses idées, le mot à mot des débats. Car la préface est déjà écrite : « itaque iam cum Alypio, te fautore, confligam. » — Ne prend-il pas plutôt l'attitude expectante du savant qui, placé sur le terrain purement spéculatif, suspend son jugement jusqu'à ce qu'il puisse opposer aux arguments qu'il combat un argument catégorique? Tout à l'heure, dans les *Soliloques*, il prétendra ignorer Dieu et l'âme. Il a longtemps douté et les arguties des académiciens l'obsèdent; il veut s'en purifier l'esprit, « me ipsum purgo a vanis perniciosisque opinionibus » (II, n. 9). Tous ses jugements antérieurs vont être soumis à la critique. La vérité apparaît encore à son esprit qui raisonne comme dans un demi-jour nébuleux, mais son cœur a déjà rendu témoignage de sa foi. Et si même quelques doutes menaçaient parfois encore de l'obscurcir, n'y aurait-il pas là un état d'âme rationnel? Il dira bientôt dans ce même dialogue : L'apparence tâche de nous tromper alors même que nous tenons en mains la vérité, « etiam cum veritas tenetur et quasi habetur in manibus » (c. 941).

Ce soir-là, ce fut le soleil couchant qui rappela au logis les chercheurs de vérité.

Tout en ne donnant que le résumé succinct des matières du III[e] livre, nous constatons tout d'abord une distinction établie nettement par Augustin entre « sapiens » et « philosophus ». Celui-ci aime, celui-là possède la sagesse. Il insistera encore sur cette distinction : « philosophanti mihi iam quidem sed non sapienti », et encore : « philosophia

contra rationem academicorum niti molior : inter quos et me modo interim nihil distat, nisi quod illis probabile visum est, non posse inveniri veritatem, mihi autem inveniri posse probabile est. » C. 930.

— non ipsa sapientia, sed studium sapientiae vocatur » (1).

Et partant de ce principe que le sage possède en lui la sagesse, il en conclut qu'il y a au moins une chose qu'il connaît. La conversation devient un dialogue entre Augustin et Alypius. Celui-ci insiste sur la distinction à établir entre « videri scire » et « scire ». Ou bien la sagesse n'est rien, reprend Augustin, ou bien le sage des académiciens la connaît, lui aussi. Le sage connaît donc la vérité. « Qu'une divinité nous vienne en aide, s'écrie Alypius, et nous démontre cette vérité : sinon ce Protée ne se laissera jamais saisir ! « quod si adsit et illam nobis veritatem demonstrare dignetur — ego quoque vel ipsis invitis, quod minime reor, illos superatos esse confitebor. » Cette image de Protée, Augustin la reprend et en dégage une profession de foi. Il y a une chose que nous devons croire, dit-il : la vérité. Ne pas lui donner créance ! les académiciens ne s'expriment pas ainsi ; mais ils soutiennent qu'on ne peut la trouver. Sur ce point, je suis en quelque sorte leur allié : « ergo et hic ex nonnulla parte socium me tenent ». Qui nous la montrera? Et reprenant le mot d'Alypius : « numen aliquod solum posse ostendere homini quid sit verum », il félicite son ami d'avoir trouvé une expression brève et juste. Ce Protée, déclare-t-il aux jeunes interlocuteurs silencieux pendant ce dernier débat, est bien l'image de la vérité — Alypius se trouve ainsi d'accord avec lui sur le fait religieux (2). Et développant le sujet sous la forme d'une conférence, il expose à ses auditeurs comment il s'est dégagé du probabilisme des académiciens : « Nam cum otiosus diu cogitassem in isto rure quonam modo possit isthuc probabile ac verisimile actus nostros ab errore defendere, primo visum est mihi, ut solet videri *cum ista vendebam* (3), belle tectum et munitum. Deinde ubi totum cautius circumspexi, visus sum mihi vidisse unum aditum,

(1) *C. Acad.*, III, c. 925, 943, 944.

(2) « Non solum de probabilitate humanae vitae, verum etiam de ipsa religione concordat. » C. 941.

(3) De nouveau un terme dénigrant au souvenir de sa profession.

qua in securos error irrueret... ipsa facta hominum et mores considerare coepi ». Et son indignation éclate contre l'immoralité du probabilisme dans la vie pratique (1). C'est parce qu'il réprouve les conséquences morales de leurs doctrines, qu'Augustin s'affranchit du joug des académiciens. Sa nature l'exige. Une philosophie doit être, à ses yeux, une règle de vie. A quelle philosophie s'arrêtera-t-il? à celle qui n'est pas en contradiction avec le christianisme. Ne peut-on pas dire même que c'est le christianisme qui est devenu sa philosophie? « Una verissimae philosophiae disciplina non enim est ista huius mundi philosophia quam *sacra nostra* meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordidus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, *nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae* animae redire in semetipsas et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent (2). » Ceci est bien une affirmation de l'Incarnation. Augustin est conséquent avec lui-même. L'homme, nous a-t-il dit, ne parvient pas de ses propres forces à la connaissance de la vérité. Il lui faut un guide (*C. acad.*, I, 1), un secours divin (II, 1), une révélation (III, XIX, 42).

La fin du dialogue renferme trois déclarations formelles. 1) Augustin est en marche vers la sagesse. Il ne la possède pas encore, mais son âge lui permet d'espérer qu'il y parviendra : « Ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquomodo se habet humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed ut tricesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me

(1) « Tum vero tam multa mihi et tam capitalia in istos venerunt in mentem, ut iam non riderem sed partim stomacharer, partim dolerem homines doctissimos et acutissimos in tanta scelera sententiarum et flagitia devolutos. » C. 952.

(2) C. 956-957.

quandocumque adepturus. » 2) Il ne s'écartera jamais de l'autorité du Christ : « Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere. Non enim reperio valentiorem. » 3) Ses dispositions naturelles le portent à vouloir saisir la vérité en même temps par la foi et par la raison : « Ita enim, iam sum affectus ut quid sit verum non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem. » Sa raison soumise au Christ s'adressera aux platoniciens : « Apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido (1) ». Ceci complète la caractéristique religieuse et morale d'Augustin telle qu'elle se dessine d'après ce premier dialogue. Il y parle de la foi comme un bien qu'il possède et de la sagesse comme d'un bien à acquérir. Vers la même époque, répondant à son ami Hermogenianus, qui le félicitait d'avoir si bien réfuté les académiciens, il déclare s'être libéré par ce travail d'un lien odieux qui lui fermait la source de la philosophie : « Equidem quomodo se habeant illae litterae, non tam me delectat quod, ut scribis, Academicos vicerim (scribis enim hoc amantius forte quam verius) quam quod mihi abruperim odiosissimum retinaculum, quod ab philosophiae ubere desperatione veri, quod est animi pabulum refrenabar (2) ».

2. — *De vita beata*

Ce petit traité est adressé à un autre ami d'Augustin, le prêtre Theodorus.

« Ils sont rares, dit Augustin dans la dédicace, ceux qui abordent au port de la philosophie ; ils seraient moins nombreux encore si la raison et la volonté suffisaient pour y atteindre. Et développant la métaphore du « portus », il se représente la vie comme un océan que traversent divers

(1) *C. Acad.*, III, ch. 30, n. 43, col. 957.
(2) Epist. I, n. 3. C. S. E. L., t. XXXIV.

groupes de navigateurs. Son groupe à lui, ce sont des gens qui, ballottés par les flots dès l'adolescence, ne perdent pas de vue quelque étoile directrice et n'oublient pas non plus la très douce patrie, mais, séduits par les agréments de la route, ils finissent cependant par oublier le ciel, errent longtemps à l'aventure et remettent à plus tard le voyage de retour. Heureux si parfois une tempête favorable les ramène au port. Mais alors devant eux se dresse un obstacle dangereux même pour ceux qui se croient à l'abri : l'orgueil de l'esprit et la vaine gloire. Augustin va se montrer plus explicite encore ; il faut que Theodorus comprenne quel genre de secours il doit rendre à son ami : « abs te cuiusmodi auxilium certum expectem. » Dès l'age de dix-neuf ans, reprend Augustin, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron allume dans son cœur l'amour de la philosophie ; mais, égaré dans le brouillard, induit en erreur par des astres trompeurs, retenu par une crainte superstitieuse, il n'a pas le courage de faire une loyale enquête ; d'un geste d'indépendance, il s'affranchit de ces scrupules et se persuade qu'il vaut mieux céder à la persuasion qu'à l'autorité. Ses nouveaux maîtres spirituels lui enseignent à rendre un culte à la lumière matérielle. Peu crédule, il attend d'autres révélations. Détrompé enfin et dégagé de leur système, il vogue à pleines voiles dans les flots de l'académie, « in mediis fluctibus Academici tenuerunt (1) ». Il aborde enfin

(1) « Quibus in errorem ducebar labentia in oceanum astra suspexi, nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terrebat : et ubi factus erectior illam caliginem dispuli, mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum. » (B. V., n. 4, c. 961.) N'y aurait-il pas là comme une esquisse de la crise religieuse qui, peut-être, a précédé la perte de la foi ? Un auteur (Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Aug.*, ch. II) interprète ces mots « superstitio puerilis » par religion chrétienne. Ils ont cependant ici un tout autre sens. Augustin va envoyer à Romanianus une dissertation sur la religion pour dissiper dans l'âme de son ami les derniers restes de superstition (v. p. 20). Si jamais Augustin a désigné le christianisme par ce terme, ce n'est assurément pas au moment où il « vivait » si intensément ses Dialogues. Dans ce même traité de la *Beata Vita*, il nous dira que pour connaître Dieu il faut sortir du

sur la terre où il se trouve actuellement, « in has terras » ; il a vu l'étoile qui doit les guider, « cui me crederem didici » ; il apprend par les discours du prêtre de la ville et par ceux de Théodore, « in sacerdotis nostri et aliquando in sermonibus tuis », que Dieu n'est pas une matière corporelle, ni l'âme d'ailleurs, qui est si proche de Dieu. Mais pour gagner ce port tant désiré de la philosophie, il lui reste un obstacle à surmonter, des difficultés d'un autre ordre : le mariage, les honneurs. Il diffère encore la navigation ; mais Platon le secoue de sa torpeur (1). Il compare ces livres avec les Écritures. Son cœur s'enflamme. Il veut lever toutes les ancres, mais il se croit retenu par des obligations envers quelques personnes. Il est donc arrêté par des considérations secondaires, mais l'adversité, « tempestas », vient à son secours. Une douleur de poitrine, « pectoris dolor », la force à se libérer du fardeau de la profession, « professionis onus », et pousse sa barque avariée dans le port tant désiré (2). Mais sa sécurité n'est pas parfaite. Le port est vaste, ce qui rend encore possibles des accidents. Comment aborder à la partie du rivage heureuse entre toutes, « quae profecto una beata est » ? Il ne peut préciser encore aucune doctrine sur l'âme (3). Il fait appel aux mérites de son ami, à sa bonté, au commerce spirituel des âmes, « per animorum inter se vinculum atque commercium ». Que Théodore lui tende la main. Augustin a besoin

mensonge et de la superstition, « exclusis vanitatibus variae superstitionis », c. 976.

(1) « Lectis autem Platonis paucissimis libris », d'après quelques mss. : Plotini.

(2) « Collataque cum eis etiam illorum auctoritate qui *divina mysteria* tradiderunt, sic exarsi ut omnes illas ancoras vellem rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret. » La conviction est née de la concordance, elle entraîne comme conséquence immédiate une rupture avec le passé.

(3) « Cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat. » Il vient cependant d'affirmer que rien n'est si proche de Dieu : « nam id est unum in rebus proximum Deo », c. 276. Le problème lui coûtera encore bien des veilles et des larmes.

de l'appui d'une affection réciproque (1). Théodore est bien ancré dans cette vie heureuse. Augustin n'a plus qu'un léger effort à faire pour y atteindre à son tour. Il veut que Théodore connaisse sa vie et les efforts qu'il fait pour rassembler ceux qu'il aime dans le port de la sagesse. Que Théodore voie bien clair dans son âme! C'est à cette intention qu'Augustin lui dédie son premier livre (2), qui lui paraît le plus religieux, le plus digne de son ami, « quod mihi videtur religiosius evasisse atque tuo titulo dignius ».

Qui est-ce Theodorus? Un personnage qu'Augustin traite avec plus de déférence encore que Romanianus. Il est chrétien. Il a exercé sur Augustin une influence analogue à celle du « sacerdotis nostri ». Il est cultivé. C'est un fervent de Platon : « cuius te esse studiosissimum accepi ». Il occupe une situation importante ; mais il est simple et bienfaisant.

Cette dédicace en dit plus long que les précédentes sur l'état d'âme d'Augustin. Les deux premières sont des exhortations ; celle-ci est presque une confession. Augustin semble s'adresser à un guide spirituel. Sa grande tendresse de cœur s'y révèle ; il veut aimer et être aimé ; sa loyauté parfaite : que son ami le voie bien tel qu'il est. Sous le voile de l'allégorie, le sens reste suffisamment précis pour permettre de reconstituer une bonne partie du passé d'Augustin.

Le dialogue nous révélera quelque chose de plus. L'entretien a lieu le 13 novembre, jour anniversaire d'Augustin. Sont présents : sa mère Monique, son frère Navigius, ses

(1) « Hoc autem est ut me ames et a me vicissim amari credas carumque haberi. Quod si impetravero ad ipsam beatam vitam cui te jam haerere praesumo, parvu conatu facillime accedam. » C. 962. Ici philosophie et religion ne sont qu'un même but.

(2) « Initium disputationum mearum », la rédaction de la B. V. a sans doute précédé celles des autres dialogues, pour discerner avec Haeringen (De Aug. ante bapt. rust. op.) entre l'ordre des débats et celui des écrits. Constatons en outre qu'Augustin donne lui-même la B. V. comme un miroir fidèle de son état d'âme : « Neque enim alia signa invenio quibus me ostendam » (B. V., préface).

élèves Trygetius et Licentius, ses cousins Lastidianus et Rusticus, son fils Adéodat. Monique les domine tous, sauf Augustin, par la maturité et par l'élévation de son esprit.

Comme l'entretien s'engage au sortir de la table, il s'élève, sur un mot d'Augustin, de l'aliment matériel du corps à l'aliment spirituel de l'âme. Un principe est posé : « Beatos esse nos volumus », puis une question : Celui qui a ce qu'il désire est-il heureux ? à quoi Monique répond : « Si bona velit et habeat, beatus est ; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est. » — « Cui ergo arridens atque gestiens : Ipsam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti (1). »

Et Augustin se demande à quelle source de sagesse a puisé sa mère : « Me interim quantum poteram intelligente ex quo illa, et quam divino fonte manarent » (c. 965).

Que doit posséder l'homme pour être heureux ? un bien qui demeure. Il faut donc la stabilité dans le bonheur. Or Dieu seul est permanent et immuable. Celui qui possède Dieu est heureux. Mais qui possède Dieu ? C'est alors que, prenant la parole à son tour, le jeune Adéodat fait la candide réponse : Celui dont le cœur est pur : « is habet Deum qui spiritum immundum non habet ». La réponse de l'enfant provoque un silence. Augustin rattache ensuite les réflexions sur le bonheur aux débats sur l'académie. Il affirme que, ne possédant pas la vérité, les académiciens ne sont pas ni sages ni heureux. Licentius, en veine de scepticisme, veut les défendre, mais il est vite désarmé, et Monique leur donne finalement l'appellation plaisante de « caducarii » que fait noter Augustin parce que, bien que populaire, elle lui semble caractéristique.

Le lendemain, Augustin, reprenant le mot d'Adéodat,

(1) Monique n'y a pas pénétré par un enseignement méthodique — la suite du dialogue nous apprend qu'elle ignorait même le nom des académiciens. — Mais la philosophie signifie pour Augustin plus qu'une science abstraite. C'est aussi une règle de vie. On y chercherait en vain une opposition de principe avec le christianisme ou un argument contre la validité de sa conversion.

explique que les esprits impurs sont de deux sortes, « ritu *castissimorum sacrorum* spiritus immundus, quantum intelligo, duobus modis appelari solet (1) » : 1° ceux qui prennent possession d'une âme et que chassent les exorcistes ; 2° toute âme impure, c'est-à-dire souillée de vices et d'erreurs. Puis s'adressant à l'enfant à qui la pureté de son cœur avait dicté sa réponse : Quel est, lui dit-il, selon toi, celui qui n'a pas l'esprit immonde? — C'est celui qui vit chastement, « qui caste vivit ». Le père insiste. Qu'entend Adéodat par « caste vivit »? — Celui qui s'attache à Dieu et s'attache à lui seul, « qui Deum attendit et ad ipsum se tenet (2) ». Augustin fait noter la réponse. C'est aussi sa conviction ; il l'affirmera bientôt. Mais il reste à démontrer si celui qui cherche Dieu le possède et s'il est heureux ; et encore à préciser le sens des mots : besoin, misère, pauvreté. Passons quelques lieux communs de la sagesse antique. On en appelle fréquemment à Térence et à Cicéron. Ce petit traité si religieux est peut-être le plus riche en citations d'auteurs profanes. « Nous appelons indigent, remarque Monique, celui qui manque de biens matériels ; et celui qui manque de sagesse, n'est-il pas aussi indigent? » C'est la conclusion à laquelle voulait arriver son fils. Il admire dans Monique la sagesse d'une âme appliquée tout entière à Dieu, « animum attentissimum in Deum ». Ce sont les propres termes d'Adéodat.

La sagesse est donc la vie de l'âme, comme la folie en est la mort. C'est sa plénitude. Le mot « plenitudo » plaît à Augustin parce qu'il éveille une idée de mesure, « modus ergo animi sapientia est ». Elle devient synonyme de Dieu ; Dieu est la mesure de l'âme. « Celui qui ayant trouvé cette sagesse, dit-il, la contemple et s'y tient, celui-là ne se détourne plus de Dieu pour retourner à de vaines apparences. Il ne craint ni excès, ni indigence, ni misère d'au-

(1) Augustin connaît évidemment l'enseignement de l'Église sur les démons.

(2) Cet enfant est un garant de la valeur morale de son père et de sa mère, s'il a grandi près d'eux.

cune sorte, il a sa mesure, il a la sagesse, « habet igitur modum suum, id est sapientiam ». Or quelle est cette sagesse? Celle de Dieu. Nous le savons de source divine, le Fils de Dieu n'est pas autre chose que la sagesse de Dieu (1) (c'est le langage de saint Paul : « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam ». I Cor., I, 24). Et revenant au point initial de la première causerie : « Deum habet quisquis beatus est ». « Cette sagesse, dit-il, est la vérité, « ego sum veritas (2) ». Elle procède d'une mesure suprême, elle y retourne dans sa perfection.

La suprême mesure engendre la vérité; la vérité fait connaître la mesure. Le Fils de Dieu est la vérité. Parvenir à cette suprême mesure par la vérité, c'est être heureux, c'est avoir Dieu en soi, c'est jouir de Dieu, « Deo frui ». Par l'action directe de Dieu dans l'âme, nous souvenant de Dieu, nous le cherchons, nous avons soif de lui. La lumière intérieure se fait par lui aux yeux de l'âme. Toute vérité qui sort de notre bouche émane de lui, même lorsque nous portons sur lui des yeux encore malades, à peine ouverts, et que nous hésitons à nous tourner vers lui, à le regarder en face (3). Tant que nous le cherchons encore, nous n'avons pas atteint notre mesure; bien que Dieu nous vienne en aide, nous ne sommes encore ni sages ni heureux. La vie heureuse c'est la plénitude de l'âme, « plena satietas animorum, haec est beata vita », c'est-à-dire « pie perfecte cognoscere :

« α) a quo inducaris in veritatem,

« β) qua veritate perfruaris,

« γ) per quid connectaris summo modo;

« Quae tria unum Deum intelligentibus, unamque subs-

(1) « Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium, nihil esse aliud quam Dei Sapientiam : et est Dei filius profecto Deus. » C. 975.

(2) Joan., XIV, 6 (et ceci est une parole du Christ).

(3) « Huius est verum omne quod loquimur etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti et totum intueri trepidamus. » C. 976.

tantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis ostendunt (1) ».

Cette trinité est donc un seul Dieu, une seule substance. Pour le connaître, il faut sortir du mensonge et de la superstition. L'âme catholique de Monique reconnaît le langage de l'Église et traduit la pensée d'Augustin par un vers pris à une hymne chrétienne :

« Fove precantes Trinitas (2). »

C'est à cette vie heureuse que nous conduiront, dit-elle, une foi solide, une joyeuse espérance, une ardente charité.

On a démontré pertinemment le rôle du platonisme et du néo-platonisme dans la formation intellectuelle de saint Augustin (3). Il en est encore tout imprégné à Cassiciacum, il n'en sera pas encore complètement affranchi quand il écrira ses *Confessions* (4). Remarquons cependant que non seulement la prière d'Augustin est chrétienne, mais que sa pensée, sitôt qu'elle se précise, prend une forme chrétienne, et que d'une méditation philosophique il fait surgir un dogme chrétien. Il en a affirmé deux jusqu'ici : l'Incarnation (v. p. 94) et la Trinité. Car il ne s'agit assurément pas de la trinité des Ennéades. Augustin s'est nourri de l'Évangile. Les sources de sa pensée ne sont pas seulement Cicéron et Plotin ; c'est aussi le nouveau Testament et en particulier saint Paul.

Un mot de Trygetius résume l'impression des auditeurs d'Augustin : « Quam vellem hoc modo nos quotidie pasceres ! »

3. — *De Ordine*

Augustin, sur les instances de son ami Zénobius, expose

(1) *Ibid.*

(2) « Deus creator omnium. » Hymne de saint Ambroise.

(3) Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme. Thimme* : Aug. geist. Entwickl.

(4) Gibb, *The Conf. of Augustin*; Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, etc.

à ce dernier comment la raison peut aisément découvrir le gouvernement providentiel de Dieu dans l'univers, bien que l'homme parfois, dans sa perversité, mette en doute cette providence, quand il ne va pas jusqu'à la rendre responsable du mal. « Si cette question vous préoccupe encore, dit Augustin, qui avait longtemps discuté le problème avec Zénobius et ses autres amis de Milan, c'est un signe de votre future sagesse, purifiez et cultivez votre âme par l'étude, comme je le fais ici depuis que, délivré de ma profession par la maladie, je puis enfin, grâce à notre ami Verecundius, m'adonner entièrement à la philosophie (1). »

L'amitié l'oblige, ajoute-t-il, à mettre Zénobius au courant de sa vie nouvelle. Le traité de l'Ordre nous fait assister, en effet, à la vie intime d'Augustin. Il occupait un dortoir avec ses deux élèves et y faisait de longues méditations nocturnes (2). Or une nuit, tandis qu'il veillait, il remarque que le ruisseau qui alimente les bains cesse de couler à certains moments, et il se demande quelle peut être la cause de cette intermittence. Licentius, que les souris empêchaient de dormir, la lui explique : ce sont les feuilles amoncelées par le vent d'automne qui interceptent parfois le cours du ruisseau. Licentius était poète et se souciait assez peu de la philosophie, en dépit des exhortations d'Augustin, qui reprochait à son élève cette disposition comme un obstacle à la sagesse. Mais cet incident nocturne fait réfléchir le jeune homme; bien réveillé et d'humeur causeuse, il se met à discourir sur l'ordre de l'univers, à la grande joie de son professeur, qui s'écrie avec Virgile : « Sic pater ille deum faciat, sic altus Apollo (3) », puis, se reprenant pour donner à sa pensée une forme plus reli-

(1) « Cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset. » P. L., XXXII, I, c. 380.

(2) « Nam id mihi amore inveniendi veri iam in consuetudinem verterat, ita ut aut primam, si tales curae inerant, aut certe ultimam, dimidiam fere noctis partem pervigil quodcumque cogitarem. » C. 381.

(3) *Æn.*, X, 874.

gieuse : « Nec enim altus Apollo est, qui in speluncis... implet insanos, sed alius profecto est, alius ille altus veridicus, atque ipsa Veritas. » Licentius parle avec enthousiasme — Augustin l'écoute, prêt à saisir la vérité, même tombant d'une bouche juvénile, car il n'est, à ses propres yeux, qu'un enfant, en philosophie (1). La raison semble enfin mûrir chez cet enfant qu'il aime, ce fils de son ami. Il admire et se tait : « ego mirabar et tacebam. »

Licentius formule cette conclusion que Dieu n'aime que le bien, que l'ordre conserve l'harmonie du monde, que la beauté des choses résulte de leur opposition, enfin il se sent converti à la philosophie, et, en vrai disciple d'Augustin, il en rend grâces au Christ : « alia, longe alia nescio quid mihi nunc luce resplenduit... et cum suspirio gratias Christo agebat (2). » A Cassiciacum, philosophie et religion ne font qu'un tout. Joie d'Augustin : « immodice gaudebam ».

Le jour commence à poindre. Licencius chante un verset : « Deus virtutum, converte nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus » (p. LIX, 8). Augustin prie et pleure : « et ego illacrimans multa oravi ». Mais Licentius ne peut maîtriser son émotion et, s'approchant de son maître : « Que pensez-vous de moi? lui demande-t-il. N'est-ce pas là ce qui s'appelle être converti (3) à Dieu? Et dans cette scène familiale, Augustin nous donne une première notion de la conversion : « Neque enim arbitror te frustra heri tamdiu cecinisse, ut virtutum Deus converso tibi se ostendat. » « Et illud gaudeo, reprend Licentius, quod frustra mihi scrupulus superstitionis injectus est quod tali loco talia cantabam (4). » C'est bien l'opinion d'Au-

(1) « Nam et ego in philosophia puer sum et non nimis curo cum interrogo per quem mihi ille respondeat, qui me quotidie querulum accipit. » C. 985.

(2) *Ibid.*, c. 987.

(3) « Ita totus in quaedam magna et mira subvehor. Nonne hoc est vere in Deum converti ? » C. 988.

(4) Remarquons le sens, étymologique d'ailleurs, de « crainte scru-

gustin : « A quibus enim rebus putas nos orare ut convertamur ad Deum ejusque faciem videamus, nisi a quodam coeno corporis atque sordibus, et item a tenebris quibus nos error involvit? aut quid est Dei facies quam ipsa cui suspiramus, et cui nos amatae mundos pulchrosque reddimus, veritas? »

Or, si Licentius est « converti », il peut retourner à sa poésie et cultiver les lettres ; elles lui seront utiles : « Eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae veritati. » Il ne s'agit pas de rester dans la spéculation pure ou dans le dilettantisme. La conquête de la sagesse exige un caractère trempé par une forte discipline : « Il y a des gens, dit Augustin, qui se contentent de croire à l'existence de Dieu, ils n'en vivent pas moins misérables, car ils refusent de se laisser guérir. Amollis par la volupté, ils préfèrent leur corruption au régime énergique qui demanderait leur régénération morale. » C'est que la conversion doit renouveler l'homme tout entier, non seulement l'intelligence, mais le cœur, la volonté. C'est alors que l'âme jugée digne d'une union plus intime peut aspirer à la plénitude du bonheur (1).

Après le lever d'Augustin, on fait la prière en commun — « redditis Deo quotidianis votis ». On regarde, en se rendant dans la salle des bains (centre de réunion les jours de pluie), un combat de coqs dont Augustin dégage une leçon d'esthétique, et l'on rédige la causerie du matin. Celle du lendemain, sur la beauté de l'ordre, ne rappellera pas la méthode des rhéteurs, « quasi in schola illa unde me quoquo modo evasisse gaudeo (2) » ; et on l'enverra aux amis absents. Dès le début s'élève entre les deux jeunes gens une contestation assez puérile d'apparence. Trygétius prétend que le mot Dieu, pris dans son acception géné-

puleuse » donné au mot « superstitio » ; même sens que B. V., n. 4, « superstitio puerilis ».

(1) « Quibus non vivere sed beate vivere satis est. » C. 989.

(2) Toujours le dégoût de sa profession !

rale, désigne Dieu le Père, tandis que pour Jésus-Christ nous disons le Fils de Dieu ; pure distinction de mots et que Licentius n'admet pas. Son camarade, qui n'est pas un mécréant, mais qui tient à son idée, ne veut pas toutefois qu'elle soit notée dans le procès-verbal ; Augustin l'exige ; Licentius en jouit malicieusement. Enfantillages sans doute et plus dignes d'une salle d'école que du petit cénacle de Cassiciacum, mais ils provoquent dans l'âme d'Augustin une émotion extraordinaire. « Avez-vous déjà oublié, dit-il aux jeunes gens, que nous sortons à peine des ténèbres de l'ignorance et du péché? » Il s'était tant réjoui de leurs bonnes dispositions, de leurs aspirations vers Dieu et la vérité? Et faisant humblement un retour sur lui-même : « Si vous pouviez voir, leur dit-il, avec des yeux encore souillés comme les miens, au milieu de quels périls nous nous trouvons et de quelle folie coupable ce rire est un indice, vous verseriez plutôt d'abondantes larmes (1). » Il les associe à ses luttes pour les conduire à une commune victoire : « Malheureux, ignorez-vous où nous en sommes ? dans quels abîmes sont plongés les sots et les ignorants? Pour quelques-uns à qui la sagesse tend une main secourable, combien en est-il qui retombent dans le gouffre! » Il leur découvre même son état d'âme, ses misères, ses larmes : « N'augmentez pas ma peine, je vous en supplie, j'ai assez de mes propres blessures ; chaque jour avec larmes j'en demande à Dieu la guérison, mais je dois bien me convaincre que je ne suis pas digne d'être guéri aussi promptement que je le demande (2). » Après s'être ainsi humilié devant eux, Augustin fait appel à leur cœur, à leur affection. Il les aime, il prie pour eux comme pour lui. Puisqu'ils aiment à l'appeler leur maître, pour le payer de reconnaissance, qu'ils soient bons ! Son émotion

(1) *Ibid.*, c.

(2) « Nolite obsecro vos geminare mihi miserias. — Satis mihi sunt vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans, indigniorem tamen esse me, qui tam cito saner quam volo, saepe memetipse convinco. » C. 991.

est si intense qu'elle provoque ses larmes. Qu'ils prennent garde enfin de corrompre la joie de la vie en commun en perdant le goût sérieux de la science.

Cette scène met en lumière une âme travaillée par le remords de ses fautes et embrasée de charité. Elle va nous révéler encore la maîtrise qu'Augustin exerçait sur lui-même, la sérénité qui rayonnait en lui après ces émotions violentes et l'exquise intimité qui l'unissait à sa mère.

Car Monique vient d'entrer. Elle connaît le problème du jour, mais proteste quand son fils fait noter sa présence. « Mes lecteurs, si j'en ai, lui dit-il, ne se plaindront pas de me voir converser avec vous ; les anciens philosophes ont aussi compté des femmes parmi leurs disciples, et votre philosophie, ma mère, me plaît infiniment. La philosophie est l'amour de la sagesse. Les Écritures ne nous demandent pas de fuir tous les philosophes, mais d'éviter et de mépriser ceux qui n'enseignent que la philosophie du siècle, « philosophos huius mundi » (1), car il y a un autre monde, au sens où le dit le Christ : « regnum meum non est de mundo (2) ». Fuir la philosophie, ce serait ne pas aimer la sagesse. Or, Monique l'aime plus que son propre fils ; elle est si fortement ancrée à cette sagesse que ce fils ne demande qu'à devenir, en cette science, le disciple de sa mère : « egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo ! » Nous voyons vers quelle sagesse est orientée l'âme d'Augustin (3).

La suite des débats sur l'ordre de l'univers permet de constater le rôle assigné par Augustin à la philosophie dans l'étude des problèmes religieux. Deux voies s'ouvrent pour en chercher la solution : la science et la foi. Il faut que l'esprit s'exerce par l'étude. Mais les paresseux? et

(1) Est-ce une réminiscence de saint Paul : « Videte ne quid vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum »? Coloss., II, 8.

(2) Joan., XVIII, 36.

(3) *Ibid.*, c. 994.

ceux qu'absorbent leurs affaires ou que rebute l'effort intellectuel? La foi sera leur rempart. Ils seront libérés par celui qui ne laisse pas périr quiconque croit en lui par les mystères, « qui neminem per mysteria bene credentem perire permittit », la philosophie n'éclaire qu'un petit nombre d'esprits; mais alors elle les oblige, non seulement à ne pas mépriser les mystères, mais à les comprendre comme ils veulent être compris : « non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intelligere ut intelligenda sunt cogit ». Nous dirions aujourd'hui : à éclairer la foi. La vraie philosophie doit nous faire connaître Dieu, principe de toutes choses, le Dieu en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit qu'enseignent les saints mystères (1). Augustin se fait apologète. Il n'y a pour lui aucune opposition entre cette philosophie et la foi qui libère, elle aussi, les esprits sans confusion ni outrage à la raison, comme on le prétend, mais par l'humilité et la miséricorde de Dieu incarné. Aborder ces grands problèmes, celui de l'âme par exemple, sans préparation, sans formation intellectuelle, c'est montrer plus de curiosité téméraire que de véritable zèle à s'instruire.

Il en est de même pour le problème du mal. Une seule science en donnera la solution, science écrite en quelque sorte dans l'âme des sages, c'est la loi de Dieu, « ipsa Dei lex », qui, méditée et vécue, élève l'âme à la vie parfaite (2).

Augustin trace ensuite à ses disciples un plan de vie qui contient en germe toute une règle monastique : mépris des richesses, conversion des mœurs, esprit de justice et de mesure, amour du prochain, « neminem oderint », amour

(1) « Quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem Patrem et Filium et Spiritum sanctum docent *veneranda mysteria*, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confusa, ut quidam; nec contumeliose, ut multi praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus, tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius, et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius. » Ibid., c. 1002.

(2) Ibid., c. 1006.

de Dieu, « Deum colant, cogitent, quaerant, fide, spe, caritate subnixi ».

Et sur cette base morale religieuse, il établit l'ordre intellectuel, par l'autorité et par la raison. Augustin est encore dans la ferveur de la science; ceux qui ignorent les lettres lui semblent à peine heureux (1); mais toujours sous réserve cependant de la soumission à l'autorité divine, qui montre à l'homme jusqu'où elle s'est abaissée pour lui, qui nous révèle par ses actes sa puissance, par son humilité sa clémence, par ses enseignements sa nature ; doctrine qui nous est enseignée avec fermeté et prudence dans les cérémonies sacrées auxquelles nous sommes initiés et grâce auxquelles les fidèles mènent une vie pure, non par l'effet de subtilités dialectiques, mais en vertu même de ces mystères (2).

Augustin ne désigne-t-il pas ici manifestement l'enseignement de l'Église et l'efficacité de ses sacrements? Ces pensées étaient le sujet de ses exhortations quotidiennes, d'après une remarque d'Alypius, mais ce jour-là, il y mit encore plus de chaleur.

Pour régler sa vie sur cet idéal, dit encore l'ami d'Augustin, il faut à l'homme un secours surnaturel : « non sine divina ope sic vivere ». — Cette doctrine n'est pas de moi, reprend Augustin. elle coule à pleins bords des livres de ces hommes en quelque sorte divins, « magnorum hominum et pene divinorum ». Nous ne connaissons pas tous ceux qui règlent leurs mœurs sur ces préceptes. Il en est qui se convertissent subitement à une vie plus parfaite, et, aussi longtemps que quelque fait notoire ne nous les désigne pas, nous continuons à les juger d'après ce qu'ils étaient. « Ce secours divin que tu évoques, dit-il à Alypius,

(1) « Aut contemnentes aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines vivant, nescio quomodo appellem. » Ibid., c. 1007.

(2) « Quae omnia sacris quibus initiamur secretius firmiusque traduntur, in quibus bonorum vita facillime non disputationum ambagibus, sed mysteriorum auctoritate purgatur. » Ibid., c. 1008.

se communique plus qu'on le croit généralement. Il agit miséricordieusement sur tous les peuples. »

Mais à côté de la science acquise par l'étude, et qui mène à la connaissance de Dieu, y a-t-il aussi place pour une science infuse ? « de summo illo Deo qui scitur melius nesciendo ». Monique est présente, ni rhétoricienne, ni philosophe, mais si éclairée, d'un jugement sûr et d'une intelligence ferme. Ces questions ne lui sont pas étrangères ; toutefois si elle fait peu de cas de la science et des problèmes ardus de la philosophie, qu'elle persévère, lui conseille son fils, dans la foi religieuse puisée à la source de l'Église : « ut fidem istam tuam, quam, *venerandis mysteriis* percepisti, firme cauteque custodias ». La voie d'Augustin est plus difficile et sa méthode plus complexe. Elle mène au même but, à la vie parfaite en Dieu, non plus seulement par la foi, mais par une raison exercée, « non jam sola fide, sed certa ratione ». Elle doit faire comprendre deux vérités qui semblent s'exclure : l'ordonnance de l'univers, « ordine omnia fieri », et l'efficacité de la prière, « non frustra Deum rogari ». Il faut donc prier pour devenir meilleurs (1). C'est Monique surtout qui leur obtiendra ces grâces. Augustin sait qu'il doit aux prières de sa mère tout ce qu'il est devenu (2).

La source néoplatonicienne n'est évidemment pas la seule qui alimente, vivifie et féconde la pensée d'Augustin ; la source chrétienne l'a croisée, elle la purifie en la pénétrant. Monique, dont le christianisme est assurément authentique, se trouve en communion d'idées avec ces « philosophes » de Cassiciacum sitôt qu'ils touchent à des questions de

(1) « Ut ea proveniant quae nos bonos facient ac beatos. » Ibid., c. 1019.

(2) « Quae vota, ut devotissime impleantur, tibi maxime hoc negotium, mater, injungimus, cuius precibus indubitanter credo, atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse, ut inveniendae veritati nihil omnino praeponam, nihil aliud velim, nihil cogitem, nihil amem. Nec desino credere nos hoc tantum bonum quod te promerente concupivimus, eadem te petente adepturos. » Ibid., c. 1019-1020.

dogmatique et de morale chrétiennes qu'elle connaît bien.

Quelques renseignements complètent ceux des dialogues précédents :

L'âme d'Augustin porte les traces d'une déchirure; la blessure est lente à guérir.

Il avait réfléchi depuis longtemps au problème du mal, seul et avec ses amis.

Il expose ses idées sur la conversion.

Il se révèle remarquable pédagogue spirituel.

Il insiste sur l'importance de la prière.

La vie parfaite est condensée dans la formule : Loi de Dieu méditée et vécue. C'est ainsi que s'opérera dans l'individu l'unification intérieure. Il assigne à la philosophie, à la culture intellectuelle, un rôle subordonné, mais encore considérable dans la conquête de la vérité.

4. — *Les Soliloques*

a) L'occasion du livre;
b) Prière initiale ou introduction;
c) Méthode de travail, dialogue.

a) Augustin est en oraison. Il s'examine. Que doit-il faire? Des problèmes l'obsèdent dont il ne trouve pas la solution. Une voix lui conseille de rédiger ses réflexions et d'en préciser les conclusions (1).

Il leur donne lui-même le litre de Soliloques (2).

Augustin fait précéder le dialogue intérieur de l'admirable prière, la partie la plus augustinienne de toutes ses œuvres de début, qui est pour les Soliloques ce que sont

(1) « Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve malum evitandum esset; ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio... hoc ipsum litteris manda et prole tua fias animosior. Deinde quod invenis paucis conclusiunculis breviter collige. » Sol. I, 1. O. L. 32, 1 c.

(2) « Soliloquia vocari et inscribi volo, novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo. » Sol. II, 14.

les préfaces pour les autres dialogues. Mais ici, c'est à Dieu que parle Augustin. Son âme ouvre ses profondeurs secrètes, et l'appel jeté vers Dieu contient en puissance tout un traité de la perfection. C'est dans cette prière surtout que se révèle dans toute sa candeur l'âme magnifique et tendre, spéculative et croyante, humblement repentante et soumise abandonnée et confiante, du converti. On y retrouve l'artiste séduit par la beauté de l'univers, « épris de la beauté de Dieu », dira Portalié (1), et qui veut aimer ce qu'il admire; le lettré, aussi, qui a gardé de la rhétorique l'habitude et peut-être le goût de l'antithèse et du parallélisme des périodes (2); le penseur, enfin, qui a lu Platon ou les platoniciens et parle parfois encore la langue de l'école (3); mais il y a plus encore : cette prière est dans son ensemble essentiellement chrétienne. L'Écriture sainte en est la trame. Les citations du Nouveau Testament ne sont pas l'unique indice de cette source scripturaire. C'est l'esprit des psaumes, c'est la pensée de saint Paul et de saint Jean qui la pénètrent et l'alimentent; aussi a-t-elle l'allure générale des plus anciennes prières de l'Église (4) : elle est universelle avant d'être personnelle et rend à Dieu un culte

(1) Portalié, *Augustin* (Dict. de théol. cath.).

(2) « Deus a quo averti, cadere : in quem converti, resurgere... Deus a quo exire, emori : in quem redire, reviviscere... quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo invenit nisi purgatus », etc. (Sol. I, 3), exemples non sans analogie avec certaines prières liturgiques si savamment composées et rythmées.

(3) « Deus, beatitudo, bonum et pulchrum, intelligibilis lux...

(4) Les croyants du IV^e^ siècle, dont le christianisme semble revêtir aux yeux de M. Gourdon des formes encore si grossières (v. p. 20), alimentaient leur vie religieuse, tout comme leurs devanciers, à la même source féconde. Comme exemple d'analogie entre cette prière d'Augustin et d'autres de l'époque primitive, on pourrait noter quelques traits de la lettre de saint Clément de Rome que Mgr Duchesne considère comme un beau spécimen du style de la prière solennelle dans les réunions du culte. On y observe presque le même ordre d'idées. L'invocation s'adresse au Dieu Créateur « qui a ouvert les yeux de nos cœurs pour qu'ils se connaissent..., qui par ses œuvres a manifesté l'immortelle harmonie du monde..., au Fils qui éclaire..., purifie par la vérité..., pardonne..., dirige les pas des

d'adoration et de louange avant d'exposer la requête de l'âme : invocation et pétition. Chez Augustin l'émotion est profonde mais contenue, l'enthousiasme ardent mais d'un mysticisme qui ne se perd jamais dans les nuées parce qu'il repose sur une dogmatique précise. C'est par ce double caractère à la fois transcendantal et dogmatique, universel et individuel, que la prière des Soliloques se distingue nettement d'une méditation purement néoplatonicienne et peut même servir d'exemple typique de la prière liturgique chrétienne.

1. Dieu veuille lui inspirer une prière digne d'être exaucée : « Praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo, ut liberis. » (Sol. I, n. 2) (1)
2. Conception chrétienne de la création « ex nihilo » : « Deus, qui de nihilo mundum istum creasti ». (Id.)
3. Cet attrait qui le porte vers Dieu est un don de lui : « quem nemo quaerit nisi admonitus ». (Id., n. 3.)
4. La foi, l'espérance et la charité nous mènent à lui : « Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit » (n. 3); et ailleurs : « auge in me fidem, auge spem, auge caritatem » (5) (cette méditation semble avoir servi de base à l'entretien sur la B. Vita).
5. C'est par Dieu que l'homme triomphe du mal : « Deus, per quem vincimus inimicum ».
6. La conversion est une résurrection :

« in quem converti resurgere » (n. 2);

pécheurs et les fait marcher dans la sainteté du cœur ». I Clem. Cité par Mgr Duchesne en trad. franç. dans les *Origines du culte chrétien*, p. 51.

(1) Analogies avec des prières liturgiques : « Pateant aures misericordiae tuae, Domine, precibus supplicantium : et ut petentibus considerata concedas, fac eos quae tibi sunt placita postulare » (Collecte du IX[e] dim. ap. la Pentecôte); et ailleurs : « Vota nostra, quae praeveniendo aspiras, etiam adiuvando prosequere » (Coll. du dim. de Pâques).

c'est l'œuvre de Dieu. Analyse de l'action de Dieu dans l'âme : « qui nos convertis,
qui nos in omnem veritatem inducis,
qui nos revocas in viam,
qui nos deducis ad januam,
qui nos exaudibiles facis,
omnis recte quaesivit, quem tu recte
quaerere fecisti » (n. 3),
(Matth., VII, 8) « qui facis ut pulsantibus operiatur » (n. 3).

7. Haute idée de la valeur de l'âme : « per quem improbamus eorum errorem qui animarum merita nulla esse apud te putant ».

8. Dieu, aliment de l'âme : « qui nobis das panem vitae (n. 3)
per quem sitimus potum quo hausto nunquam sitiamus » (Joann., VI, 35) (3).

9. Dieu, gage de la résurrection : « per quem mors absorbetur in victoriam » (I Cor., XV, 54).

10. L'âme, libre par la soumission à la loi de Dieu : « cuius legibus arbritium animae liberum est ».

11. L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : « qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit agnoscit » (n. 4).

12. La foi, un don de Dieu : « per quem nos non movent qui minime credunt » (n. 3).

13. Le monde convaincu par Dieu au sujet du péché, de la justice et du jugement : « qui arguis saeculum de peccato, de justitia et de judicio » (n. 2) (Joan., XVI, 8).

14. Le royaume de Dieu n'est pas de ce monde : « cuius regnum est totus mundus quem sensus ignorat » (n. 3) (Joan., XVIII, 36).

15. Aveu et repentir : « Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater, iam satis poenas dederim, *satis inimicis tuis* quos sub pedibus habes, *servierim*, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me *quando a te fugiebam* acceperunt alienum » (n. 5), col. 372.

16. Vie conçue comme le service de Dieu : « cui serviunt omnia quae serviunt, cui obtemperat omnis bona anima, accipe me famulum tuum..., suique juris te esse proclamans... tibi soli servire paratus sum... tui juris esse cupio » (n. 5), col. 872.

17. Il attend tout de Dieu : lumière : « tu ostende » ; force : « tu viaticum praebe » ; pureté : « tu ipse me munda » ; vertu : « da fidem, virtutem » ; science : « scientiam », « jubeas me esse perfectum amatorem perceptoremque sapientiae tuae » (n. 6), col. 872.

18. Il lui fait le don complet de sa personne : « tibi illud committo » ; sa vie : « nihil aliud desidero quam te... jube, quaeso, atque opera quidquid vis... (1) tantum oro ut me penitus ad te convertas... iam te solum amo » (n. 6).

19. Dieu sera donc tout pour lui : « Deus meus, domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea » (n. 5), col. 872.

20. L'invocation « pater » n'est pas exclusivement chrétienne, mais par son insistance : « pater meus, clementissime pater, hoc facio, pater », affirmant son repentir et suppliant qu'on lui ouvre la porte, Augustin y met un accent qui éveille, avant toute autre image, celle de l'enfant prodigue de l'Évangile : « pateat mihi pulsanti janua tua... fac me, pater, quaerere te ».

21. La prière se termine par un double Amen : « jubeas... et dignum habitatione atque habitatorem beatissimi regni tui : Amen, Amen. »

C. Méthode d'investigation intérieure. L'intelligence raisonne ; l'âme tout entière travaille et prie. But à atteindre : « Deum et animam scire cupio ». Augustin demande une

(1) Parachever la conversion. C'est le travail de Cassiciacum. Augustin l'a dit déjà : « Me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus. » *Cont. Acad.*, II, n. 9, col. 923.

certitude absolue : « non enim credo me scire aliquid sic, quomodo scire Deum desidero. » Il n'y a plus d'autre amour : « Nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio. » Il veut mieux connaître Dieu qu'il ne connaît Alypius, mieux que Platon et Plotin ne l'ont connu : « Non continuo si ea quae dixerunt vera sunt, etiam scisse illos ea necesse est. »

Puis il analyse sa prière. Il distingue entre la foi et la certitude scientifique : « Ipse omnia quae oravi... dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantam potui fidem, scire autem aliud est (1). »

Tu connais la ligne? lui dit la Raison. — Oui. — La sphère? — Oui, je l'affirmerais devant les académiciens, « nec ista professione vereris academicos ». — Veux-tu connaître Dieu comme la ligne, et la sphère? — Augustin hésite. Des vérités d'ordre différent demandent des méthodes différentes : « Non solum enim res, sed ipsa etiam scientia mihi videtur esse dissimilis. » Et d'ailleurs : « Nullus geometres Deum docere professus est. » Je n'aime pas ces sciences comme j'aime Dieu ; quand je connaîtrai Dieu, j'oublierai ces sciences : « Si illum intellexero et modo illo quo videri potest videro, haec omnia de mea notitia peritura (2). »

Nous voyons Augustin tendre toujours vers l'unification, aimer la science non pour elle-même, mais pour la joie qu'elle donne, et aspirer de même à la connaissance de Dieu pour jouir de lui : « Tantum gauderem quod ista novi, quantum me Deo cognito gavisurum esse praesumo » ; mais l'évidence ne sera pas de même ordre : « Quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intelligibli Dei maiestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. »

Nous ne suivons Augustin dans ses abstractions qu'au-

(1) Sol. I, ch. III et IV, col. 873-874.
(2) Ibid., ch. V, n. 11, col. 875.

tant que s'y révèle la vie de son âme et pour noter ses conclusions.

L'âme à la recherche de Dieu doit avoir des yeux sains, purs ou purifiés par la foi : « Quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. » Il faut, en outre, qu'elle ait confiance en son médecin et accepte un régime même rigoureux : « Ergo fidei spes adjicienda est. » Il faut enfin que l'âme aime cette lumière promise et craigne l'habitude des ténèbres : « Ergo tertio caritas necessaria est. »

Alors l'âme peut regarder. Le regard de l'âme, c'est la raison, c'est la vertu. La vision de Dieu sera le terme, le bonheur. Dès lors ni la foi ni l'espérance n'ont encore de mission ; la charité, par contre, va grandissant. Le bonheur de l'âme dépendra de l'intensité de l'amour qui l'aura portée à Dieu : « Caritati vero non solum nihil detrahitur, sed additur etiam plurimum. »

Comment agit Dieu? Il éclaire au dedans comme le soleil au dehors : « Deus secretissimus. » Terme néoplatonicien, dit Thimme ; terme de tous les mystiques, assurément. L'auteur de l'*Imitation* dit aussi : « Vere tu es Deus absconditus (1). » Or sommes-nous sains ? demande la Raison. Y a-t-il quelque chose que tu aimes outre la connaissance de Dieu et de toi-même? Trois choses pourraient encore troubler Augustin : la crainte de perdre les siens, la crainte de la douleur, la crainte de la mort. Il aime donc, outre Dieu et l'âme, ses amis, sa santé, sa vie. L'âme n'est par conséquent pas complètement saine. Elle est cependant en progrès. Suit un examen de conscience rigoureux. La Raison discute les progrès d'Augustin. Aime-t-il les richesses? — Non, Cicéron l'a guéri de cet amour quatorze ans auparavant. — Et les honneurs ? — Non, mais pas depuis longtemps. — Une femme possédant toutes les qualités ? — Non, aucun amour humain ne doit plus entraver la liberté de son âme. — A-t-il encore à lutter contre lui-même? — Augustin se croit guéri. — Il creuse cepen-

(1) *De Imit. Christi*, IV, 2.

dant jusqu'à la racine de ses vices. Il examine toutes les tentations qu'il vient de repousser : richesses, honneurs, mariage; et il se demande s'il n'y succomberait vraiment pas sous le prétexte de conduire les autres à la sagesse par le prestige que donne une haute situation? — Oui. Et si une femme, aspirant elle-même à la sagesse, lui offrait ces biens? Augustin est tenté — ce qui lui arrache l'humble aveu : « Aliud est exhausta pestis, aliud consopita. » Il importe de distinguer si la passion est amortie par des obstacles ou guérie par la pureté du cœur. Augustin est prêt à sacrifier l'amitié, la vie en commun, si la sagesse l'exige; mais sa vie? Il hésite. Il craint la mort qui lui fermerait la voie des choses qu'il désire connaître. Il craint la douleur physique pour la même raison. Elle l'empêcherait de raisonner. Il est tenté d'admettre avec Cornelius Celsus : « Summum bonum esse sapientiam, summum malum dolorem corporis », mais peut-être qu'un jour la sagesse à laquelle il aspire modifiera ses vues. De tous les obstacles qui lui barraient la voie parfaite, la volupté est le plus difficile à écarter. Augustin est comme obsédé par la chasteté. Il sait que la sagesse se révèle selon les âmes. Il y a des yeux qui s'ouvrent d'eux-mêmes à la lumière; d'autres n'y arrivent que graduellement et parfois se referment dans les ténèbres. (Même ordre d'idées que le *De Ord.* I, v. p. 150; il y a des conversions avortées). Il faut accoutumer les âmes méthodiquement; c'est ainsi que procèdent les maîtres de la vie spirituelle, car la conversion subite et parfaite est chose rare, « sine ordine autem viae credibilis felicitatis (1) ». L'âme encore malade retourne à ses erreurs; elle s'illusionne sur son état, incapable de sonder l'abîme de son iniquité (2). L'accent devient pessimiste et douloureux. Une nuit a passé pendant laquelle Augustin a subi tout le poids de sa misère. Lui qui se croyait guéri! Il a res-

(1) Ibid., c. 882.

(2) « Quantum mersi eramus et quo progressi fueramus, nec cogitare nec sentire permittitur. »

senti de nouveau, bien qu'atténué, l'attrait, presque le charme de souvenirs coupables : « illae blanditiae et amara suavitas titillaverit. » Il est humble et contrit. Il souffre intensément : « Tace, obsecro, tace. Quid crucias, quid tantum fodis alteque descendis ? Jam flere non duro, iam, iam nihil promitto, nihil praesumo, ne me de istis rebus interroges. » Alors la Raison le relève et le console. Qu'il cesse de pleurer : « Iam cohibe te a lacrimis et stringe animum, multum omnino flevisti, et hoc omnino morbus iste pectoris tui graviter accipit. »

Conçoit-on tant de souffrances intimes, tant d'efforts douloureux, tant de larmes de repentir, et d'un repentir si pur de tout orgueil chez un homme qui va devenir disciple de Platon ?

Donne-toi à Dieu de tout ton cœur, lui dit la Raison, il ne cessera de t'attirer : « Constanter Deo crede eique te totum committe quantum potes — noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed ejus clementissimi et utilissimi Domini te servum esse profitere. Ita enim te ad se sublevare non desinet, nihilque evenire permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias (1). »

C'est donc bien là Dieu qui agit dans l'âme du converti. Le premier livre des Soliloques est le Γνῶθι σεαυτόν de saint Augustin. C'est un examen de conscience impitoyable. Le pénitent constate que son âme n'est pas invulnérable. Il en souffre. Son repentir est noyé de larmes. C'est dans la vie spirituelle la période de la vie purgative. Dieu est le médecin de l'âme. La foi d'Augustin est intense. La note dominante est austère. Le pessimisme prend un accent biblique : impossible de sonder l'abîme de nos misères ; pessimisme que tempère cependant la confiance en un Dieu sauveur. L'examen s'achève comme la prière du début par un acte d'abandon.

Il n'y a pas contradiction entre les deux états d'âme, celui de la méditation initiale et celui de l'examen. La

(1) Ibid., c. 884.

méditation formule un idéal; l'examen exprime une plus humble réalité.

Le deuxième livre fut rédigé après une assez longue interruption, « satis intermissum est opus nostrum ». Augustin veut se prouver à lui-même l'immortalité de l'âme. Il y croit d'ailleurs fermement (1). On entend à travers les abstractions vibrer son âme qui aspire à la plénitude de la vie.

La prière du début est courte et complète : « Mon Dieu, donnez-moi de me connaître, de vous connaître ! « noverim me, noverim te. » Dans cette dissertation toute abstraite sur le vrai et sur le faux, l'intelligence de ce chercheur ne se contente pas de ses seules ressources; de temps en temps l'âme respire et reprend confiance : « Deus cui nos commisimus sine dubitatione fert opem et de his angustiis liberat nos modo credamus et eum rogemus devotissime. » Augustin prie avec d'autant plus de ferveur qu'il voit moins clair : « Deus pater noster, qui ut oremus hortaris, qui et hoc quod rogaris praestas, siquidem cum te rogamus melius vivimus meliores sumus : exaudi me palpitantem in his tenebris, et mihi dexteram porrige. Praetende mihi lumen tuum, revoca me ab erroribus, te duce in me redeam et in te. Amen (2). »

Augustin veut savoir s'il est immortel. Quand il le saura, il ne pleurera plus : « Nihil iam flebis? — Nihil omnino. » Mais si cette connaissance ne le rend pas heureux? Impossible, l'ignorance seule fait son malheur. Il veut vivre et savoir : « esse vis, vivere et intelligere ! » Il raisonne. De la pérennité de la vérité et de la présence de cette vérité dans l'âme du sujet, il veut conclure à l'immortalité de l'âme. Mais des objections se pressent sur la voie du rai-

(1) Après la mort, les âmes seront délivrées selon leur degré de vertu : « Beatos esse quidem, cum inter homines vivunt, nescio quomodo appellem, tamen inconcusse credo mox ut hoc corpus reliquerint, eos quo bene magis minusve vixerunt eo facilius aut difficilius liberari. » De Ord., II, 26, c. 1007.

(2) Ibid., c. 889.

sonnement. Est-ce que la science est dans l'âme? et comment expliquer l'âme des ignorants? Ces difficultés paraissent inextricables : « Quaerebamus enim quid sit veritas, quod ne nune quidem in hac quadam silva rerum, omnibus pene callibus oberraris, video nos investigare potuisse. » Que faire? consulter les livres, les savants? Il en est dont nous pouvons ignorer les écrits; leur talent nous ferait trouver la réponse. Il en est surtout ici même en qui revit l'éloquence dont nous déplorions la mort : « Praesertim cum hic ante oculos nostros sit ille in quo ipsam eloquentiam quam mortuam dolebamus, perfectam revixisse cognovimus. » Il a enseigné dans ses écrits comment il faut vivre? nous laisserait-il ignorer la nature de la vie?

Augustin attend beaucoup d'Ambroise (car l'allusion est assez transparente) : « Multum inde spero. » Ambroise a résolu le problème, il apaiserait ma soif, s'il savait; mais il semble ignorer l'affection que je lui porte comme il ignore mes angoisses (1).

Ambroise n'aurait donc pas voulu ou n'aurait pas pu recevoir les confidences d'Augustin? Il y a des disciples qu'il faut laisser travailler seuls.

Augustin revient à son principe : conclure à l'immortalité de l'âme du fait que la vérité est éternelle : « Veritas immortalis arguit animae immortalitatem »; mais sans faire plus de lumière sur une question qui demanderait un autre volume pour être traitée à fond. « Qu'il rentre en lui-même, reprend la Raison, c'est là qu'il trouvera la vérité. Qu'il écoute cette voix intérieure qui lui crie que son âme est immortelle. Et si le résultat de son enquête lui semble incomplet et peu satisfaisant, qu'il en sache bien la raison.

(1) « Sed unum doleo quod vel erga se vel erga sapientiam studium nostrum non ut ei volumus valemus aperire. Nam profecto ille misereretur sitim nostram et exundaret multo citius quam nunc. Securus enim est quod sibi jam totum de animae immortalitate persuasit nec scit aliquos esse fortasse, qui hujus ignorationis miseriam satis cognoverunt, et quibus praesertim rogantibus non subvenire crudele sit. » Ibid., c. 807.

L'œil de l'âme n'est ni assez pur ni assez exercé pour contempler la vérité. Mais Dieu est là, qui lui viendra en aide : « Bono animo esto. Deus aderit ut jam sentimus quaerentibus nobis qui beatissimum quiddam post hoc corpus, et veritatis plenissimum sine ullo mendacio pollicetur. »

La méditation philosophique d'Augustin est toujours alimentée par la prière. Quand les problèmes lui paraissent insolubles, c'est Ambroise qu'il appelle à son aide, parce qu'Ambroise possède l'éloquence, la science et la foi. Mais on dirait qu'Ambroise se soucie peu des luttes spirituelles d'Augustin. Il faut chercher, « Deo adjuvante », et ne jamais se lasser.

Idéal d'Augustin quant à la vie future : posséder la vérité sans mélange et jouir d'un bonheur parfait. Il semble bien avoir eu l'intention de publier ses Dialogues, prêt à se ranger à l'avis de plus doctes que lui (1).

5. — *Correspondance*

Trois lettres encore, datées de 386 (2), aident à retrouver la physionomie d'Augustin à Cassiciacum. La première, adressée à Zénobius, est toute de cœur. Augustin s'y montre ami affectueux, qui ne peut encore se détacher des siens tout en se disant qu'il ne faut s'attacher qu'à l'immuable. Et il entend bien être payé de retour : « Ego quidem quandiu desidero absentem, desiderari me volo. Invigilo tamen, quantum queo, et enitor, ut nihil amem quod abesse a me invito potest (3). » Cette lettre reflète la sérénité de son ami et le contrôle qu'il exerçait sur lui-même. Les deux autres sont heureusement des documents moins discrets. Augustin les adresse à son ami Nebridius. Nous le voyons,

(1) « Certe faciemus quantum possumus, ut docti atque prudentes viri legant haec et nostram, si qua est, corrigant temeritatem. » Ibid.
(2) Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche*, p. 249.
(3) Epist. II (Pour Epist. I, v. p. 84), C. de V. vol. XXXIV.

dans ces deux épîtres, comme dans le Dialogue, penser, vivre sa vie intégrale par le cœur et par la raison.

C'est le soir, Augustin est à sa table de travail, « ad lucernam, iam coenatus ». C'est l'heure du coucher, mais pas encore celle du sommeil. Une partie de la nuit se passera d'ailleurs en tête à tête avec les problèmes familiers : « Proxime erat cubitio, sed non ita etiam dormitio : quippe diu mecum in lecto situs cogitavi atque has loquelas habui, Augustinus ipse cum Augustino : Nonne verum est quod Nebridio placet beatos nos esse? » Si Nebridius connaissait les Soliloques! « Quid si Soliloquia legisset! » Mais où donc est la vie heureuse? Le cerveau est en travail ; nombres intelligibles, nombres sensibles, quiconque pénètre bien la nature des nombres n'aime rien tant que l'unité... Vaincu par le sommeil, il s'arrête enfin. Mais sa passion l'obsède. Qu'est-ce que l'homme? Un corps et une âme. Que louer dans le corps? la beauté, l'harmonie des parties. Mais dans l'âme il y a plus encore. L'âme est plus grande. Avec la beauté, elle possède la vérité. — Mais où réside la vérité? dans l'intelligence. Si l'âme était mortelle, la vérité mourrait aussi... Il faut résister à l'attrait des choses sensibles, elles obscurcissent l'intelligence. Finalement Augustin prie et s'endort : « Haec mihi dixi, deinde oravi ut solebam, atque dormivi. » On croirait la lettre achevée. Non. Il y a trop de charme à s'ouvrir à un ami : « Delectat enim me quod mihi gratias agis, si nihil te quod in buccam venerit celem, et gaudeo quia sic tibi placeo ». Or, Nebridius est grammairien. Il faut qu'il explique à son ami si l'on doit dire : « cupi » ou « cupuvi »... « sapiri » ou « sapi », si la pénultième doit être longue, acccentuée, etc. C'est une lettre vécue. La dernière est une sorte de petit traité sur la vérité et sur le bonheur, écho des pensées quotidiennes d'Augustin. « L'erreur, écrit-il, pénètre en nous à mesure que l'esprit s'y adonne ; la vérité aussi, à notre insu comme l'âge. Or Augustin ne se sent pas encore à la jeunesse de l'âme ; c'est un enfant dont les yeux s'ouvrent, mais un enfant d'avenir : « Pueri enim sumus, sed

ut dicit adsolet, forsitan belli et non mali. » Il s'étonne de ce besoin de raisonner qui le travaille parfois en plein état de conviction. Il lui arrive, après avoir demandé le secours divin de s'élever à la contemplation de Dieu et de la vérité absolue, son âme se délecte à pleins bords de l'avant-goût des choses immuables si bien qu'il s'étonne de devoir recourir à un raisonnement pour croire à des vérités qui lui sont aussi présentes que chacun l'est à soi-même (1). Ici comme ailleurs, Augustin s'examine, s'analyse ; même s'il est convaincu, il faut encore qu'il raisonne,

(1) « Tanta nonnunquam rerum manentium compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione, ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque sit praesens. » Epist. IV, 2.

H. Gros.

La *Somme* d'Ulrich de Strasbourg

(*Suite*)

Chapitre XI

De oratione dominica, et de comparatione ejus ad psalmodiam, et de lacrimis et temporibus orandi, et locis et conversione ad orientem, de officio diurno in quo est de horis canonicis.

Et sicut dicit *Cyprianus, in libro de oratione dominica* : Dominus in oratione quam docuit omnem precem nostram breviavit, sicut etiam preceptorum salutis grande compendium fecit, scilicet cum omnia ad decem precepta reduxit, et hec omnia in caritate univit, ut quod esset similiter fidei necessarium fideles cito discerent, et ut in disciplina celesti discentium memoria non laboraret, et, ut dicit *Glosa super Matth. V*, ut ingeniosorum prudentia profunditate misteriorum amplius stuperet, quia ita breviavit, ut memoriter capi posset, ita rebus implevit, ut nemo sine gratia spiritus sancti percipere possit.

Et ut dicit *Beda, super Matth.*, ut sit fiducia cito annuendi, quod breviter vult rogari. Ideoque dicit *Glosa, ibidem* : Nichil deest quod hiis septem petitionibus non contineatur, sive ad presentem, sive ad futuram pertineat vitam [fol. 203 v. 1].

Et ideo bene dicit *Augustinus, in libro de oratione* : « Quelibet alia dicamus verba que affectus orantis, vel precedendo format ut claveat, vel consequendo accendit ut crescat. Nichil aliud dicimus quam quod in oratione domi-

nica positum est, si recte et congruenter oramus ; et sic intelligitur mandatum Domini dicentis (*Matth. VI*) : « Sic ergo orabitis ». Et (*Luc XI*) : « Cum oratis, dicite : pater noster etc. », scilicet de sensu, non de verbis.

Unde dicit *Beda, super Matth.* : « orationem composuit brevibus verbis, quibus non opus esset ad eum qui omnia novit, sed ut noster affectus disceret res quas oraret, non verba que daret.

Unde non solum hiis verbis oratur, sed aliis contentis sub eodem sensu. Et ideo etiam non dixit : « *hoc* » orabitis, sed « *sic* » orabitis, ut non ad ipsa verba, sed ad ipsa vel similia corde vel omne probata nos obligaret. Cum ergo Christus omnia que docuit super illa que sunt veteris Testamenti ampliori perfectione impleverit, patet quod hec oratio omnes alias sua perfectione excellit, cui tamen contrariari videtur multiplex preconium quo sancti psalmodiam aliis orationibus preferunt.

Unde *Cassiodorus, super psalmos* : « psallendi utilitas tristitia corda consolatur, gratiores mentes facit, studiosos oblectat, inertes exsuscitat, ad lamenta peccatores invitat; psalmodia consolatio flentium, cura dolentium, sanitas egrotantium, anime remedium, miseriarum omnium suffragium. »

Sed intelligendum est quod cum, ut diximus, *Augustinus* probat per exempla, *in libro oratione*, hec omnia, operatur hec oratio tanto perfectius quam psalmodia, quanto ipsa est spiritualia et divinior; « consolatur », enim, « tristitia corda » [fol. 203 v. 2] spe exauditionis, propter auctorem hujus orationis, qui nullatenus quid peteremus docuisset si exaudire noluisset; « gratiores mentes efficit », dum primo nomine patris adoptionis gratiam ostendit; « Studiosos oblectat » misteriorum profunditate; « Inertes suscitat » verborum brevitate; « Ad lamenta peccatores invitat » dum peccata debita vocat que lamentis solvuntur pene; « Flentes », pro separatione a Deo, « consolatur », premittendo ejus inhabitationem in nobis, — in presenti per gratiam, cum dicit : « *qui es in celis* », id est in sanc-

tis, — et in futuro per regni gloriam, cum dicit : « *adveniat regnum tuum* » ; « cura est dolentium » de suis imperfectionibus cum nomen Dei in nobis sanctificari, id est sanctum esse demonstrari petiit ; « Sanitas egrotantium », cum debitorum dimissionem in ipsa oratione precamur ; « Anime est remedium », contra futura peccata, cum in ipsa non induci in temptationem postulamus ; « miseriarum omnium est suffragium », per hoc quod similiter a malo liberari in ipsa desideramus.

Inter cetera que sunt effectus devotionis et tamen ipsam augendo econverso sunt etiam causa ipsius, precipue sunt lacrime devotionis, quod addo ad differentiam lacrimarum compassionis, de quibus dicitur (*Job XXX*) : « Flebam quondam super eum qui afflictus erat, et compatiebar », et ad excludendas lacrimas que non ex devotione oriuntur, sed vel ex amore temporalium, sicut Esau non invenit locum penitentie quanquam cum lacrimis inquisisset eam (*Hebr. XII*), quia desideravit benedictionem primogeniture que est dignitas temporalis, vel ex timore servili, sicut illi quibus hujusmodi lacrimas improperat Dominus dicens (*Mal. II*) « Et hec rursum [fol. 204 r. 1] fecistis, operiebatis lacrimis altare fletu et gemitu, ita ut non respiciant ultra ad sacrificium vel per extorsionem lacrimarum que funduntur arido corde per vanum ornatum ipsius flentis, qui ita circa scibiles lacrimas occupatur, quod ab intentione orationis abstrahatur, vel per verba alterius composita ad provocandum auditores ad planctum, cum ipsi tamen frigidi sint in peccatis et aridi a devotione permaneant. Sicut illi de quibus dicitur (*Judith.* 2°) : « Elevaverunt vocem suam et fleverunt qui tamen in negligencia de qua conripuit illos angelus prestiterunt (*Ecci. XXII*) (1) : « pungens oculum, deducit lacrimas », vel ex premulatione de quibus *Ecci. XII* (2) : « In oculis suis lacrimatur inimicus », sic « Ismael filius Nathanie, incedens et plorans ibat » (*Jer. XLI*) (3).

(1) Ecci., XXII, 24. — (2) Ecci., XXII, 18. — (3) Jer., XLI, 6,

Sunt autem lacrime devotionis que ex reddundantia affectus in corpus adeo sponte fluunt, quod etiam interdum comprimi non possunt (*Gen. XLV*) : « Non se poterat ultra continere Joseph etc. ».

Et hec sunt triplices secundum illud *Psalm.* : « Potum dabit nobis id lacrimis tripliciter. » Sic enim transtulit *Jeronymus,* scilicet : lacrime penitentie, de quibus *Ysaye XXII* : « Et vocabit Dominus Deus exercituum in die illa ad fletum et ad planctum etc. », *Psalm.* : « lacrimis meis stratum meum natare faciam », secundum translationem Jeronimi ; et timoris, quas lacrimas fundunt Sancti ex incertitudine sui status, non solum futuri, propter habilitatem humane infirmitatis, sed etiam presentis, quia eis « abscondita est via eorum, et circumdedit eos Deus tenebris » (*Job III*) (1), Quia « nescit homo utrum amore vel odio dignus sit » (*Ecci. IX*) (2) ; — Et lacrime beatitudinis de quibus *Matth. V* : « Beati qui lugent » ; et *Luc VI* : « Beati qui nunc fletis etc. » ; Ipse sunt lacrime quibus sancti querunt regnum Dei et justitiam ejus, de quibus, in *Psalm.* : « Euntes ibant et flebant. »

Cum ergo devotio orationis nos sustollendo ad divina Deo nos jungat, sequitur quod ultima ejus consummatio, que consistit in prece lacrimosa, de qua dicitur in *Psalm.* : « Ascendit fumus », id est lacrimosa oratio, « in ira ejus », id est ex consideratione ire ejus maxime nos jungit. Et ideo dicit *Crisostomus, super Matth.* : « Nichil ita glutinat et conjungit ut lacrime, quas et peccati dolor et virtutis amor fundit. » Nec huic obstat quod, secundum *Dyonisium* : « Amor est virtus congregativa et unitiva. » Et « qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo », quia ipse lacrime sunt effectus caritatis, et ideo ipsam in virtute in se habent, sicut effectus habet suam causam, nullus enim perfecte dolet de peccato, de procuratione exilii, de timore displicendi Deo, nisi qui Deum perfecte amat. Videtur etiam huic obviare illud *Sapientie VI* : « Incorruptio facit proximum esse Deo. »

(1) Job, III, 23. — (2) IX, 1.

Sed, ut patet ex precedentibus, in textu ipse loquitur de incorruptione que consistit in impletione legis ex dilectione, que dilectio, ut diximus, in lacrimis implicatur; et per consequens etiam ipsa incorruptio in eis continetur; dicitur etiam talis lacrima cogere Deum ad exaudiendum orationem lacrimosam.

Unde (*Osee XII*) dicitur de Jacob : « In fortitudine sua directus est cum angelo et invaluit ad angelum », scilicet magni consilii, et confortatus est, et exponens quam fortitudine invaluit ad angelum addit « flevit, et rogavit eum et victoria poscitur » (*Gen. XXXII*). *Glosa* (*super Thobi*) dicit : « Oratio Deum lenit, lacrima cogit, hec ungit, illa pungit. Quod non est intelligendum de vera coactione, quia talis necessitas non cadit in eum, qui solus habet absolutam necessitatem sui esse, ut supra probavimus, sed de coactione justitie importune in prece, secundum quod dicimus aliquem non compellere ad aliquid faciendum qui a Deo importune nobis instat, quod non dat nobis requiem.

Sic devotio, redundans in lacrimas, similitudinem habet improbitatis apud Deum, secundum illam parabolam (*Luc XI*) : « Quis virum habebit amicum etc. », que improbitas importunitatis est in nobis sed non redundat in aliquam molestiam Dei, ut exaudiat propter tedium evadendum ut homo.

Sed adeo placet Deo hec importunitas quod seipsum, id est suam bonitatem, in exaudiendo negare non potest.

Unde dicit Moysi (*Exod. XXXII*) : « Dimitte me ut irascatur furor meus etc. » Est ergo sensus predicte *Glose*, quod « oratio lenit », id est levem se exhibere nobis facit ungendo ungento ei nardi spicati preciosi, id est fragantia suavissimi odoris *Domino* in sacrificio devotionis, lacrima cogit pungendo qua punctione aperitur et penetratur manus largitatis divine, ut impleatur illud *Psalm.* : « Aperiente te manum tuam omnia implebuntur bonitate optimorum datorum et donorum perfectorum » (*Iac. I*).

Est ergo hic ordo in orando quod per attentam oratio-

nem nascitur vel augetur, devotio ad obtinendum illud quod petitur.

Et hec intentio obtinendi propositum interdum intantum augetur quod animus abstrahitur a conversione super hunc suum actum, cum non advertit se orare. Et ideo dicit *Anthonius* quod non perfecte orat qui vel hoc ipsum advertit quod orat, et tandem animus quandoque in eo quem orat ita afficitur quod nichil aliud potest advertere quam ipsam delectationem devotionis, quia una potentia existente in uno actu alie abstrahuntur ab actu et multofortius eadem potentia per intentionem unius actus abstrahitur ab aliis actibus. Et sicut dicit *Hugo de Sancto Victore* : « Penitentia est oratio quando ex habundantia devotionis mens ita accenditur ut etiam sue petitionis obliviscatur. Unde patet quod attento non solum non nocet orationi, sed etiam prodest cum oratio ex devotione meretur exaudiri [fol. 204 v. 2] et devotio provocat ad orandum, et facit posse continuare orationem nisi aliquis nimis intendat per studium sensus singulorum verborum, quia per hoc mens distrahitur in diversa et occupatur ut non possit devotio subintrare.

Quamvis autem diximus supra semper esse orandum, tamen certis horis nos orare docet scriptura, propter tres rationes, scilicet, ut dicit *Ysidorus* (*Ethimol.* lib. VI) : « Si aliquo tempore detenti fuerimus ipsum nos ad officium moveat tempus, et quia ipsa tempora magis orationi congruunt. » Media enim nox orationi congruit, secundum illud *Psalm.* : « Media nocte surgebam etc. », ut sicut supra eundem locum dicit *Hylarius* cum maxime corporis viciis oportunitas datur tunc precipue eadem vicia legis recordatione frangantur, et quia sponsus solet media nocte venire, ut dicit *Ambrosius super eundem Psalmum*, et quia tunc ex silentio et tenebris noctis sensus clausi minus mentem distrahunt.

Similiter dicit idem *psalmus* : « vespere et mane et meridie, etc. ». Quia vespere peccata et negligencias totius diei abstergere debemus lacrimis compunctionis et devotionis.

Mane per plenam digestionem solutis sensibus a ligamine soporis quo vigor mentis laxatur et resolvitur, ut dicit *Ambrosius*, super « Beati *immaculati* », spiritu mentis vestre renovavi debemus, et implere illud *Psalm.* : « Dixi, nunc cepi. »

Meridie vero ne actibus seculi quibus nos propter vite necessitatem accomodavimus nimis inmergamur per affectum oratione in Deum ascendere congruit, et dicere cum *Psalm.* : « Eripe me de luto ut non infigar », et ideo dicitur (*Daniel VI*) quod Daniel « tribus vicibus [fol. 205 r. 1] in die flectebat genua sua et adorabat etc. »

Et 3° propter miserium quod secundum diversam temporum distinctionem multiplex est allegorice enim per predicta. Quattuor tempora significant ordo ascensus intellectus nostri in Deum per contemplationem, vespera enim significat cognitionem Dei in rebus.

Mane cognitionem Dei in suo lumine in nobis orto ex ejus inmissione. Meridies cognitionem Dei per experientiam dulcedinis fervidi amoris Dei causati ex perceptione multi luminis. Nox significat introitum intellectus nostri in caliginem divinam, id est in lucem ejus inaccessibilem, prout fas nobis est per quod intellectus noster purgatus et illuminatus perficitur.

Moraliter vero significat quod inicium profectus et finis consummationis boni operis et tollerantia adversorum est ex gratia Dei quam partibus obtinemus.

Primum significatur per mane, secundum per meridiem, tertium per vesperam, quartum per noctem.

In alio tamen loco plura tempora ponit *psalmus*, dicens : « Septies in die laudem dixi tibi », et hunc morem sequitur Ecclesia, que in die naturali septem horas canonicas ordinavit, ut creatorem numero septem dierum opera sua complentem pro omnibus beneficiis laudemus, ut recreationis opera septem horis distincta jugi commemoratione veneremur.

Nam, nocte : nascitur, orat pernoctans, in oratione proditore traditur, capitur ut latro cum gladiis et fustibus,

omnem patientiam exhibet, gladium prohibendo proditorem et duos hostes suos caritative ammonendo, auriculam precisam sanando, voluntarie se pati, ostendendo ea que instabant, predicendo ad locum proditioni congruum, se transferendo hostibus obviam prodendos eos, solo verbo, solo tenus prosternendo [fol. 205 r. 2], seipsum eis indicando, obprobriis falsorum testium saturatur, alaphis etiam a servis reditur, ut falsus propheta puerili ludo illuditur, conspuitur, a discipulis deseritur, a Petro negatur, et protinus oculo misericordie ipsum intuetur, corpus ejus in sepulchro quiescit, anima in inferno.

Mane, quod est hora prima, in consilium Judeorum ducitur, testimonia falsa contra eum queruntur, extorta ab ipso prosessio veritatis blasphemia judicatur, convincitur cum falsis accusatoribus, Pylato traditur, et secundum quorumdam opinionem resurgit.

Hora tertia : accusatur Herodi, mittitur ab ipso et suo exercitu spernitur, a quo etiam illusus in veste alba, ad examen Pylati remittitur, clamoribus Judeorum « crucifigitur », a Pylato flagellatur, spiritum sanctum mittit.

Hora sexta : judicatur, condempnatur, conspuitur, illiditur, spinis coronatur, arundine ceditur, crucem sibi bajulans egreditur, felle et aceto potatur, cum sceleratis computatur, blasphematur, irridetur, tenebris corporalibus occasus vero solis ostenditur.

Hora nova : matrem consolatur, clamans moritur, velum templi scinditur, terra movetur, petre dividuntur, monumenta aperiuntur, centurio confitetur, alii tundentes pectora sua revertuntur.

Vespertina hora : lancea latus ejus perforatur, ex vulnere sanguis cum aqua egreditur.

Sero, quod est hora completorii : cenat cum apostolis, cenam legalem instituit, cenam sacramentalem, lavat pedes apostolorum et extersit lintheo, apostolis predicat, pro eis patrem orat, ad locum proditionis properat, tristitiam suam ex horrore mortis apostolis prodit, trinam orationem emittit, factus in agonia, guttus sudoris [fol. 205 v. 1] sanguinei defluentis in terram fundit, decente deponitur, aro-

matibus conditur, involutus sindone, sepelitur, sepulchrum lapide pergrandi clauditur, signatur, custoditur, vallatur.

Quia vero actibus secularibus dediti a Deo sedule divinis nequeunt intendere, ideo ab ipsis dati sunt redditus ministris ecclesiarum et ipsi dant eisdem decimas et premitias et oblationes, ut in hoc septeno officio vices eorum suppleant propter quod etiam statuta patrum eos ad hoc obligaverunt, et ideo beneficiati ad horas canonicas tenentur, non solum ex statuto ecclesie, sed etiam ex obligatione justitie qua tenetur eis spiritualia ministrare, quorum temporalibus subsidiis sustentantur, tamen ex quo modus officii divini in valde varius est apud diversos, patet quod non est aliquis specialis modus ad quem omnes teneantur, et ideo qui ex aliqua necessitate horas secundum formam ecclesie non dicit, sed propter defectum visus, vel propter infirmitatem, vel quia propter paupertatem libro caret, recompensat tamen equivalens per psalmos vel orationem dominicam, non peccat mortaliter, sicut credo.

Et quia ordinem sacrum nullus debet conferre nisi beneficiato, vel ei qui ad suum patrimonium loco ecclesiasticorum reddituum voluerit ordinari, ut dicitur exempla de prebendiis. Episcopus si aliquem ideo consequens est ex predictis quod quibus hiis ordinem sacrum tenetur ad horas canonicas, quia ecclesia ordinando ipsum intendit ipsum, ut ministrum ecclesie, ad hoc ministerium obligare.

Quamvis autem dicens verba sine attentione ex sua desidia peccat per negligentiam, non tamen peccat mortaliter, quia iste modus orandi ex percepto ecclesie solum statutus est. Precepta autem juris posita non referuntur [205 v. 2] nisi ad ea que sub judicio humano cadere possunt. Et hec sunt actus exteriores non anteriores. Et ideo patet propositum.

Sed et si quis, cum aliis officium divinum dicens, non omnia verba dicat, sed quedam ipsum evadunt, non oportet ipsum resumendo a capite disturbare officium divinum, sed contentus potest esse, si ab alio dictum audivit, quia

talem modum alternatim dicendi instituit ecclesia, que de hoc officio precepit.

Insuper si quis, officians in choro cum aliis, ex necessitate aliqua intermisit psalmum, vel aliquam lectionem, vel aliud simile, et non potest obmissum supplere, nisi vocem suam subtrahat ab adjutorio chori in cantando melius est tantillum pertransire quam officium chori diminuere, eo quod ecclesia determinatum numerum psalmorum et lectionum et similium precepit, sed in hiis etiam varia est diversorum consuetudo.

Tamen qui tenetur ad horas, si ex industria aliquam obmittit sine necessitate infirmitatis vel alicujus talium, nec aliquid in recompensationem facit, vel facere proponit, mortaliter peccat, injuriam inferendo proximo, cui pro temporalibus non refundit spiritualia, presertim cum ad hoc etiam ex precepto ecclesie teneatur. Et quanto plures sic obmittit causato gravius peccat.

Sed non credo tot esse peccata quot sunt hore obmisse, quia totum divinum officium unius diei est unum totum integratum ex suis partibus. Et ideo precepto uno precipitur et trangressor non transgreditur nisi unum preceptum, et hoc tanto amplius quanto plures partes ejus obmittit. Bene tamen concedo quod pluribus vicibus obmissio hujus officii plura facit mortalia peccata, et hoc totum integrale precipitur cottidie adimpleri.

Diximus autem : si « *ex industria* » obmittit, quia si « *ex oblivione* » omittit non peccat mortaliter [fol. 206 r. 1], excusante eum ignorantia ; ymmo si illa oblivio causatur ex legitima occupatione, credo nullum esse peccatum, tamen quando revocat hanc negligentiam ad memoriam, tenetur supplere omissum, vel idem dicendo quod omisit, vel aliud equivalens, quod etiam quidam esse dicunt melius quam illud dicere, quia hoc frequenter locum non habet.

Sed ego credo oppositum, quia verba illa referuntur ad tempus congruum illi hore, sicut qui dicunt matutinas cum die dicunt ymnos nocturnos : « Nocte surgentes » et « Ecce jam noctem, etc. », et qui in profunda nocte dicunt com-

plectorium dicunt : « Te lucis ante terminum, etc. »

Unde credo quod, quanto propinquius accedimus ad restaurationem ejusdem quod deperditum est, tanto melius est. Unde non tenetur etiam quis singulis horis diei dicere horas singulas, sed sacerdoti permittitur quod mane dicat omnes horas usque ad vesperas inclusive, ut patet *exempla de celebratione missarum presbyteri*; dicere autem missam cottidie non est preceptum, quia fragilitas humana non patitur aliquem semper dignum ad hoc esse, propter quod *Augustinus* hoc nec vituperat nec laudat.

Sed nec audire missam cottidie est preceptum, quia hoc non semper est in protestate nostra, tamen credo eum qui sacerdos est peccare si nunquam celebrat cum tamen hoc posset facere quia in vanum recipit gratiam Dei in ordine sacerdotali ; non tamen credo quod mortaliter peccet, precipue cum hoc ex indiscreta humilitate obmittit.

Ex hiis patet ipse intellectus ejus quod dicit *H[ieron]., in expositione regule Augustini*, scilicet quod ante tempus orare est providentie, in tempore est obedientie, post tempus est negligentie, hoc tamen est intelligendum quando notabiliter aliquis tardaret, nam horas dicere quasi ad punctum non est necesse.

Et sicut sunt tempora orationis, sic etiam sunt loca ad orandum deputata, scilicet ecclesie que propter hoc, ut dicit *Augustinus*, oratoria vocantur, secundum illud : « Domus mea domus orationis vocabitur », non propter necessitatem quasi locus per se aliquid ad hoc faciat cum veri adoratores ubique adorent patrem in spiritu et veritate.

Sed ut aliquis locus decens conseretur ad officium divinum solempniter celebrandum, et ad sacramentorum dispensationem, et ad corporis Christi et reliquiarum aliorum sanctorum decentem conservationem, et ad orationum nostrarum faciliorem exauditionem, cum ecclesia cooperetur nobis orando ut preces ibi fuse exaudiantur et patrocinia patronorum ipsius ecclesie nobis suffragentur quos tali visitatione veneramur. Et Christus homo in sacramento presens existens queritur precibus et ideo invenitur.

Ad determinatum situm orantes convertimur, id est ad orientem, cujus plures rationes ponit *Damascenus* : Quia Deus est lumen intelligibile et sol justitie, qui nobis figuratur per solem corporalem (*Mal. III*) : « Vobis timentibus nomen meum etc. » Item Christus nominatur in Scripturis « oriens » (*Zach. III*) : « Adducam servum meum orientem », et *VI* : « Ecce vir oriens nomen ejus. » Et ideo nobis adorandus per orientem monstratur secundum illud *Sapientie XVI* : « Oportet prevenire solem etc. » Item quia Scriptura hoc precipit (*Psalm.*) : « Psallite Domino qui ascendit etc. » ; insuper ait Scriptura (*Gen. II*) : « Plantavit Dominus paradysum in Edem, id est in oriente antiquam ergo patriam inquirentes Deum adorandus fuit etiam hoc figuratum in hoc quod tabernaculum Moysaicum habebat velum et propiciatorium secundum orientem, quia Judei adorabant ad occidentem ; et quod in templo Salomonis porta Domini secundum orientem jacebat ; et quod tribus Jude quod interpretatur confessio [206 v. 1] ex oriente innitebatur, sed et Dominus crucifixus ad orientem respiciebat.

Et ideo adoramus ad ipsum recipientes et assumptus ad orientem sursum ferebatur (*Zach. XIV*). Et stabant pedes ejus super montem olivarum qui ad orientem est contra Jerusalem. Inde enim Christus ostendit, ut dicitur (*Luc XXIV*), et ita Apostoli ipsum adoraverunt (*Matth. XXVIII*). Et ideo hoc nobis favendum tradiderunt ; non scripta autem hec est traditio Apostolorum.

Multa enim non scripta tradiderunt (*I^a Cor. XII*) : « Cetera cum venero disponam. » Inde etiam venturus est ad judicium (*Actuum* primo) : « Sic veniet quemadmodum vidistis etc. » Item *Augustinus, 2° libro de sermone Domini in monte*, dat talem rationem : « Cum ad orandum stamus, ad orientem convertimur, ut animus ad naturam excellentem se convertat », id est ad Deum cum corpus ejus terrenum ad corpus excellens, id est celeste convertitur, ut enim dicit *Damascenus* : « Omne melius est Deo reponendum ex quo omne bonum est. »